XIIe Année — Nos 42-43 1952 — Fascicule II-III

DIRECTEUR :
R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

REVUE TRIMESTRIELLE

ÉTUDES

CHRONIQUE DE SPIRITUALITÉ

Bibliographie



ÉTUDES AUGUSTINIENNES
LORMOY
PAR MONTLHÉRY (SEINE-&-OISE)

P. LETHIELLEUX, É
10, RUE CASSETTE, 10
PARIS - VIE

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

DIRECTION ET RÉDACTION

Rédaction : Etudes augustiniennes, Institut Saint-Augustin, Lornoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise), France.

Programme : Revue d'information et de recherches historiques et doctrinales, en relation avec l'œuvre et la pensée de saint Augustin.

Dépôt et Administration :

P. LETHIELLEUX, Éditeur, 10, rue Cassette, Paris (6e) Compte postal PARIS 21.44.

Le prix de l'abonnement 1952 a été fixé à 800 fr. pour la France; 1.000 fr. pour les autres pays.

Les abonnés de France qui n'ont pas encore réglé leur abonnement trouveront dans ce numéro un chèque postal.

Les abonnés des autres pays recevront une facture.

Pour le CANADA, s'adresser à BENOIT BARIL, 4234, rue de la Roche, MONTRÉAL, 34.

Pour l'ITALIE, s'adresser à PIA SOCIETÀ S. PAOLO, Centro librario internazionale, via Pio X, 8, ROMA.

Pour la BELGIQUE - LUXEMBOURG et CONGO BELGE, s'adresser exclusivement à DESCLÉE de BROUWER, Quai aux Bois, à BRUGES (Belgique).

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

Actas del primer Congreso nacional de filosofia (Mendoza, Argentina, marzo 30-abril 9 1949, t. I, II, III, Universidad Nacional de Cuyo, 26 × 18, 2197 p.

AGOSTINO (S.) : **L'Enchiridion** (Manuale della fide, della speranza et della carita), Bibliot. agost., n. 44 ; trad., pref. e note del P. A. Tonna-Barthet O.S.A., Libreria Ed. Fiorentina, 1951, 19 × 13, 160 p.

ALAZARD (J.) : **Le palais d'été, résidence du gouvernement général de l'Algérie** Imp. off., Alger, 1951, 20 × 13, 50 p.

ALBERTINI (E.) : **L'Afrique romaine**, Imp. off., Alger, 1950, 24 × 16, 112 p.

AMBROSII MEDIOLANENSIS EPISCOPI (S.) : **De virginibus libri tres** (Corpus Script. Latin. Parav.), edidit Egnatius Cazzaniga), In aedibus Paraviae, 1948, 20 × 14, 94 p.

AMSTUTZ (J.) : **Zweifel und Mystik**, Verlag Paul Haupt, Bern, 1950, 24 × 16, 115 p.

ASMUSSEN (H.) : **Der Herr der Welt ein Kleines Kind**, Evangelisches Verlagswerk, GMBH, Stuttgart, 1949, 21 × 13, 159 p.

AUBERT (R.) : **Le pontificat de Pie IX** (1846-1878), (**Histoire de l'Eglise**, fondée par A. Fliche et E. Jarry, 21), Paris, Bloud et Gay, 1952, 25 × 16, 512 p.

BALOUT (L.) et CABOT BRIGGS (L.), **Travaux du Laboratoire d'Anthropologie et d'Archéologie préhistoriques du Musée du Bardo**, Imp. off., Alger, 1951, 24 × 16, 131 p.

BALTHASAR (H. U. von) : *Phénoménologie de la vérité* (Bibliot. des Archiv. de Philosohpie) Ire section : Morale et Métaphysique, Trad. R. Givord, Paris, Beauchesne, 1952, 22 × 14, 260 p.

BARADEZ (J.) : **Tipasa, ville antique de Maurétanie**, Imp. off., Alger, 1952, 24 × 16, 80 p.

(suite page 3 couverture).

1952 Fascicule II - III

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE AUGUSTINIENNE

DÉFINITION DE LA CITÉ DE DIEU[1]

I. — OCCASION DU DE « CIVITATE DEI »

Le 24 août 410, les hordes d'Alaric entrèrent à Rome et souillèrent de leur présence la vieille capitale, inviolée depuis les jours lointains de l'invasion gauloise. La catastrophe n'était pas imprévue. Depuis longtemps on savait que les troupes barbares parcouraient l'Italie et déjà Rome n'avait dû son salut qu'à des victoires inespérées et fragiles de Stilichon. La chute de la ville éternelle n'en produisit pas moins dans l'univers entier un effet d'épouvante. Une immense tristesse s'empara des âmes les mieux trempées. « Le corps de Pierre repose à Rome, disait-on ; le corps de Paul repose à Rome. A Rome, le corps de Laurent repose avec celui des autres saints martyrs. Et Rome est malheureuse, et Rome est dévastée ; partout l'affliction, le massacre, l'incendie. Partout la mort sème le carnage par la famine, par la peste, par le glaive. Où sont les mémoires des apôtres (*Sermon* 296,6) ? » Les païens renchérissaient sur l'objection, et il se trouvait de mauvais chrétiens pour répéter avec eux : « C'est au temps du christianisme que le monde est dévasté, que le fer et le feu ont dévasté Rome... Tant que nous avons pu offrir des sacrifices à nos dieux, Rome se tenait debout, Rome était florissante. Aujourd'hui, ce sont vos sacrifices à vous qui ont pris le dessus... et voilà ce qui arrive à Rome (Sermon 296,7) ».

1. Cet article complète celui qui a paru dans le fascicule I, sous le titre : « La formation du concept de Cité de Dieu dans l'œuvre de S. Augustin », p. 5-19.

Dans l'universel désarroi, saint Augustin osa tenir tête. Sans se lasser, il expliqua à ses fidèles d'Hippone le mystère qu'était pour eux la chute de Rome :

« Que ta foi se réveille ! disait-il. Le Christ commence à te parler. Pourquoi te troubler ? demande-t-il. J'ai prédit tout cela et je l'ai prédit pour qu'à l'arrivée de ces malheurs, tu tournes ton espérance vers les vrais biens, au lieu de sombrer dans les maux. Tu t'étonnes que le monde périsse : c'est comme si tu t'étonnais que le monde vieillisse. Le monde est comme l'homme : il naît, il grandit, il vieillit. Que de plaintes au temps de la vieillesse ! La toux, la pituite, la chassie des yeux, l'oppression, la lassitude, voilà son partage. C'est donc que l'homme vieillit, puisqu'il ne cesse pas de se plaindre. Le monde vieillit aussi et ce ne sont partout que gémissements d'opprimés. Est-ce donc peu de chose, dis-moi, que, dans la vieillesse du monde, Dieu t'ait envoyé le Christ, pour te refaire quand tout se défait ? Le Christ est venu à l'heure où tout vieillit pour te renouveler toi-même. Le monde créé, le monde fondé, le monde destiné à périr inclinait vers son couchant. Quoi d'étonnant qu'il abondât en souffrances ? Mais lui est venu te consoler au milieu de ces souffrances et te promettre un éternel repos : ne t'attache donc pas à ce vieillard qu'est le monde. Ne refuse pas de te rajeunir dans le Christ qui te dit : le monde périt, le monde vieillit, le monde s'évanouit, le monde est travaillé par l'asthme de la vieillesse. Ne crains pas. Ta jeunesse à toi se renouvellera comme celle de l'aigle (*Sermon* 81,8). »

Si consolants, si encourageants même que fussent ces sermons, ils ne pouvaient pas suffire à ranimer la confiance et l'espoir dans toutes les âmes, car ils n'atteignaient directement que les catholiques d'une petite ville africaine et c'était partout qu'il fallait faire entendre le message de la consolation. Seul un livre écrit, un grand livre, était capable d'accomplir cette besogne. D'ailleurs, à y regarder de près, la chute de Rome n'était pas seule en cause ; c'était toute la conduite de la Providence dans les affaires humaines qu'il était nécessaire de justifier, aux yeux des païens comme à ceux des chrétiens pusillanimes. Augustin le comprit et avec les encouragements de ses amis, il se mit à l'œuvre. Avant septembre 413, les trois premiers livres de l'ouvrage qu'il avait médité étaient achevés et répandus dans le public. Tout de suite, ces livres rencon-

trèrent dans le public le plus vif succès, d'estime ou de blâme. Sans s'inquiéter des approbations ni des critiques, l'auteur poursuivit persévéramment sa besogne : les livres IV et V parurent en 415 ; les livres VI à XI virent le jour en 417 ; les livres XII à XVII avant 420. Puis il y eut une interruption ou du moins un ralentissement : le livre XVIII est à peine antérieur à 425 et les livres XIX à XXII qui couronnent l'ouvrage et lui donnent sa conclusion datent de 426 ou 427. Ce ne fut pas sans un soupir de soulagement qu'Augustin, vieilli et fatigué, déposa la plume : « Avec l'aide de Dieu, écrit-il à la fin de son travail, j'ai acquitté ma dette dans cette immense tâche. Que me pardonnent ceux qui le trouveront ou trop long ou trop court et que ceux qui le trouveront convenable ne m'en remercient pas, mais en remercient le Seigneur avec moi (XXII, 30) ».

Le but visé par l'évêque d'Hippone, lorsqu'il entreprit la composition de son gigantesque ouvrage, est clairement indiqué dans la préface au comte Marcellin : « Suivre la très glorieuse Cité de Dieu, soit ici-bas dans la succession des temps où, vivant de la foi, elle accomplit son pèlerinage ici-bas parmi les impies, soit dans la stabilité de l'éternelle demeure qu'elle attend présentement avec patience jusqu'à ce que la justice se change en jugement, et qu'elle obtiendra un jour dans la splendeur d'une victoire suprême pour une paix parfaite ; la défendre contre ceux qui préfèrent leurs dieux à Celui qui l'a créée, tel est l'objet de l'œuvre que j'entreprends (I, *praefat.*) ».

Il s'agit donc pour Augustin de mettre en relief les vicissitudes de la Cité de Dieu au cours de l'histoire humaine, puis son définitif triomphe dans l'éternité après le jour du dernier jugement. Dans cet ensemble, la prise de Rome par les Goths d'Alaric n'apparaît plus que comme un incident ou un prétexte. Replacée parmi les autres événements du même genre, elle n'est pas plus extraordinaire que la chute de l'empire perse ou la ruine de l'empire d'Alexandre. Elle a frappé sur le moment ceux qui en ont été les témoins. A mesure que les années passent et que l'on s'habitue à voir la reine du monde déchue de sa splendeur, on a mesuré plus exactement la portée de la défaite. Seule, aux yeux de Dieu, compte la vie de la Cité céleste. Les unes après les autres disparaissent les cités de ce monde, même les plus puissantes et la prophétie de Daniel ne cesse pas de recevoir sa réalisation ; quelle qu'ait été la pensée propre du

voyant, aucun des empires fondés sur l'ambition et l'orgueil ne résiste à la force de la pierre qui se détache de la montagne à l'heure marquée par la Providence.

Qu'importent après cela les amères pensées des politiciens, les guerres et les victoires des conquérants ? Augustin ne s'en occupe pas directement. Il ne prétend pas composer un manuel à l'usage des hommes d'État ; il ne s'inquiète pas du sort des cités humaines ; et l'on s'est mépris sur ses intentions lorsqu'au moyen-âge surtout on a cherché dans son œuvre des règles de conduite pour le gouvernement des empires. Ses visées sont essentiellement religieuses, ainsi qu'il sied à un évêque et s'il donne à ses méditations le titre de *La Cité de Dieu*, ce n'est pas seulement, comme il le dit, parce que celle-ci est la meilleure ; c'est surtout parce qu'elle est la seule véritable cité et qu'en face d'elle, les cités du monde ne sont que des images vaines et inconsistantes, destinées à la perdition.

II. — NOTION DES DEUX CITÉS

Reste cependant qu'on peut, dans le langage courant, parler de deux cités et qu'il est indispensable de les définir clairement, avant de les opposer l'une à l'autre. Saint Augustin propose ces définitions en d'admirables formules : « Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre. L'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste (XIV, 28)... Nous distinguons le genre humain en deux ordres, l'un composé de ceux qui vivent selon l'homme et l'autre de ceux qui vivent selon Dieu. Nous donnons encore à ces deux ordres le nom mystique de cités, par où il faut entendre deux sociétés d'hommes, dont l'une est prédestinée à vivre éternellement avec Dieu et l'autre à souffrir éternellement avec le diable (XV, 1) ».

Retenons bien ces dernières affirmations. Nous voudrions — ce serait tellement plus commode — que, dès le temps présent, la cité de Dieu et la cité terrestre fussent séparées l'une et l'autre et qu'il fût facile de les distinguer par des marques extérieures. La Cité de Dieu, par exemple, serait l'Église, en y comprenant, cela va de soi, les dépositaires de l'alliance ancienne. La Cité du diable serait l'empire romain et plus généralement l'ensemble des empires païens qui se sont

succédé depuis les origines de l'humanité. Mais cette vue est beaucoup trop simpliste. Ce n'est pas par le dehors que se reconnaissent les citoyens du ciel et ceux de la terre : « Alors qu'il existe tant et de si grandes nations dans l'univers, vivant chacune suivant ses coutumes et ses mœurs, distinguées les unes des autres par la différence de leurs langues, de leurs vêtements, pourtant il n'y a pas plus de deux sortes de sociétés humaines que, suivant l'usage de nos Écritures, nous pouvons appeler deux cités. L'une est celle des hommes qui veulent vivre selon la chair ; l'autre, celle des hommes qui veulent vivre selon l'esprit ; et comme les uns et les autres pratiquent ce qu'ils désirent, ils vivent réellement chacun selon leur idéal (XIV, 1) ».

Inutile par conséquent de tracer entre les deux cités des frontières visibles. A certains moments, on pourrait croire que saint Augustin lui-même s'y laisse tromper et qu'il parle de l'empire romain comme s'il était le type de la cité terrestre. Quelques historiens ont pris ces formules à la lettre et parfois ont vu dans la sévérité avec laquelle il juge la conduite de Rome et de ses chefs les réactions naturelles d'un Berbère incapable de pardonner au vainqueur l'asservissement de sa patrie et de son peuple. Rien ne semble plus inexact que cette appréciation. Non seulement nous ne savons pas dans quelle mesure le fils de Patricius et de Monique est de race indigène, mais nous connaissons trop ce qu'il doit à la culture gréco-latine, plus encore ce qu'il doit à l'Église catholique, pour mettre en doute la profondeur de son attachement envers la patrie romaine : aurait-il été seulement catholique s'il s'était senti attaché à l'Afrique par les élans les plus profonds de sa sensibilité ? ne se serait-il pas donné corps et âme au donatisme qui était de son temps la forme spécifiquement africaine du christianisme ? aurait-il fait aux schismatiques le continuel reproche de ne pas regarder au-delà de leur pays natal et d'oublier que, dans les problèmes religieux tout au moins, seul l'univers entier a le droit de dirimer les controverses : *Securus iudicat orbis terrarum ?*

Il est vrai qu'il se montre dur lorsqu'il apprécie les conquêtes romaines et qu'il les appelle de vastes brigandages. Mais il sait reconnaître que « les anciens Romains avaient bien pu honorer les faux dieux et immoler des victimes aux démons :

ils étaient pourtant avides de louanges, généreux sous le rapport de l'argent, désireux d'une gloire immense et d'une richesse honorable. Cette gloire, ils l'aimèrent passionnément ; c'est pour elle qu'ils voulurent vivre, pour elle qu'ils n'hésitèrent pas à mourir. Convaincus qu'il était honteux que leur patrie fût esclave, et glorieux qu'elle devînt reine et maîtresse, leur premier et ardent désir fut de la rendre libre, ensuite de la rendre souveraine (V, 12). (A ces amants passionnés de la gloire), Dieu n'avait pas à donner la vie éternelle avec ses saints anges, dans cette cité céleste à laquelle nul n'est associé que conduit par la vraie piété, laquelle ne rend qu'au vrai Dieu ce culte religieux que les Grecs appellent *latrie*. Mais s'il ne leur eût concédé cette gloire terrestre d'un grandiose empire, ils n'eussent point reçu la récompense de leur belle conduite, je veux dire des vertus par lesquelles ils s'efforçaient de parvenir à une si belle gloire (V, 15) ».

Il va même plus loin et n'hésite pas à proposer l'exemple des Romains aux élus de la Cité céleste :

« Ce n'est pas seulement pour qu'à des hommes de cette qualité une récompense de cette qualité fût assignée que l'empire romain s'est développé et a conquis la gloire devant tous, ç'a été aussi pour que les citoyens de cette cité éternelle, durant leur pèlerinage ici-bas, s'appliquent avec zèle et sagesse à regarder leurs exemples et se rendent compte de l'amour qui est dû à la patrie d'en-haut, en vue de la vie éternelle, puisque la cité terrestre a été tant aimée par ses citoyens, en vue d'une gloire tout humaine (V, 16). »

Après avoir lu ces pages, on ne saurait dire que l'homme capable de les écrire eût été l'ennemi de la patrie romaine. Mais ce que condamne Augustin, ce qu'il ne peut ne pas condamner, c'est l'idolâtrie dans laquelle ont vécu les Romains, comme les autres peuples en dehors des Juifs, avant l'avènement du christianisme. Sur ce point, il se montre d'une intransigeance absolue et interprète dans son sens le plus étroit la formule de saint Paul : Tout ce qui ne vient pas de la foi est péché. On a sans doute essayé de discuter son interprétation ; on s'est demandé s'il n'a pas été capable de reconnaître aux païens de véritables vertus susceptibles de leur mériter la récompense céleste et de faire d'eux des citoyens de la Cité de Dieu. Ces explications bienveillantes seraient dignes de

son cœur, mais ne semblent pas conformes aux strictes exigences de son esprit. Nous venons de le voir, l'évêque d'Hippone ne refuse pas d'admirer les vertus des Romains ; il leur promet une récompense. Mais cette récompense est purement terrestre ; elle ne leur donnera pas le droit d'espérer l'entrée dans le royaume des cieux.

Le problème se pose d'une autre manière depuis que l'empire est devenu chrétien. Ses membres, depuis l'empereur jusqu'au dernier de ses sujets, font désormais partie de l'Église, ou tout au moins peuvent en faire partie, s'ils le veulent et si la grâce les conduit à la foi. Dès lors, l'empereur n'est-il par le lieutenant de Dieu, son ministre dans la conduite des affaires temporelles ? Les soldats ne doivent-ils pas prendre les armes pour la défense de l'orthodoxie ? Les juges ne doivent-ils pas condamner les hérétiques comme des criminels ? La cité terrestre, en d'autres termes, n'est-elle pas une annexe de la cité céleste ? A de telles questions, semble-t-il, la réponse de saint Ambroise aurait pu être affirmative, s'il avait envisagé les choses comme saint Augustin et étudié les relations idéales entre les deux cités. Et de temps à autre, l'évêque d'Hippone donne l'impression qu'il succombe lui aussi à la tentation. Après avoir repoussé les désirs de ses collègues et refusé de faire appel au bras séculier pour la répression de l'hérésie et du schisme, il finit par reconnaître l'utilité des lois, voire des châtiments dans ces matières purement spirituelles et il ouvre ainsi la porte à une conception nouvelle des devoirs de l'État envers l'Église.

Malgré tout, il ne faut pas s'y tromper. Même converti au christianisme, l'État n'est pas, ne peut pas être identifié à la Cité de Dieu, parce qu'il poursuit une fin d'ordre strictement temporel. Le but qu'il recherche, c'est la paix et saint Augustin explique en de magnifiques formules ce qu'il entend par là :

« La paix du corps, c'est l'équilibre bien ordonné de tous ses organes ; la paix de la vie animale, c'est l'accord ordonné de ses appétits ; la paix de l'âme raisonnable, c'est l'accord de la connaissance rationnelle et de la volonté ; la paix domestique, c'est la concorde des habitants d'une même demeure dans le commandement et l'obéissance ; la paix de la cité, c'est la même concorde étendue de la famille à tous les citoyens ; la paix de la cité chrétienne enfin, c'est une société parfaitement ordonnée d'hommes qui jouissent de Dieu et s'aiment mutuel-

lement en Dieu. La paix de l'univers, c'est la tranquillité de l'ordre et l'ordre est l'organisation des choses semblables et dissemblables, placées chacune en son lieu (XIX, 13). »

La paix de la cité terrestre ne saurait être semblable à celle de la cité céleste. Les impies qui recherchent les biens matériels poursuivent cependant un ordre ; les voleurs, les bêtes fauves elles-mêmes, obéissent à des sortes de lois et respectent des conventions sans lesquelles il leur serait impossible de vivre en société. Si imparfaite que soit la paix qui les unit, elle conserve une apparence de beauté. A plus forte raison, les citoyens des États chrétiens veulent-ils que la paix règne entre eux et même qu'elle règne entre les États dont ils sont les membres. Mais cette paix n'a pour objet propre que le bonheur et l'ordre des choses terrestres. Ici apparaît d'ailleurs une difficulté nouvelle et considérable.

III. — RAPPORTS DES DEUX CITÉS

Par définition, les deux cités s'excluent, puisqu'elles n'ont pas les mêmes assises. Mais en même temps elles s'incluent, puisqu'elles ont comme sujets, comme citoyens, les mêmes personnes. Ce sont bien les mêmes hommes qui, sur la terre et jusqu'à l'heure de la consommation finale, appartiennent à la fois au royaume de Dieu et aux empires temporels. Comment doivent-ils se conduire pour satisfaire également aux exigences de l'un et des autres dans des circonstances déterminées ? La difficulté n'est pas nouvelle. Déjà l'auteur de l'*Epître à Diognète* l'avait rencontrée vers la fin du IIe siècle, et dans un magnifique langage imprégné de stoïcisme, avait donné des principes de solution :

« Les chrétiens, disait-il, n'habitent pas de villes particulières, ils n'ont pas une langue exotique, ils ne vivent pas d'une vie singulière... Habitant des villes grecques ou barbares selon qu'il est échu à chacun et observant les coutumes locales dans le vêtement, l'alimentation, en toutes choses, ils montrent par là le caractère unique et, de l'aveu de tous, paradoxal, de leur institution... Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie leur est une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde ; ils ont des enfants ; mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés... Ils demeurent sur la terre, mais sont

citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et par leurs principes de vie, ils s'élèvent au-dessus des lois. Ils aiment tout le monde et ils sont persécutés par tout le monde. Ils sont méconnus et condamnés, on les met à mort, et par là on assure leur vie. Ils sont pauvres et ils enrichissent les autres. Ils manquent de tout et surabondent. Ils sont accablés d'avanies et par l'avanie, ils arrivent à la gloire... Bref, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue entre tous les membres du corps et les chrétiens sont répandus entre toutes les villes du monde. L'âme habite dans le corps et pourtant elle n'est pas du corps ; de même, les chrétiens habitent dans le monde sans être du monde. Lâme est emprisonnée dans le corps et pourtant elle est le lien qui conserve le corps ; de même, les chrétiens sont détenus dans la prison du monde et ce sont eux qui maintiennent le monde. L'âme immortelle habite une demeure mortelle ; de même, les chrétiens sont provisoirement domiciliés dans des habitations corruptibles, en attendant l'incorruptibilité du ciel (v, 6). »

On ne se lasse pas de relire et de transcrire ces admirables formules. Mais on ne peut pas s'empêcher de trouver qu'elles traduisent un idéal plutôt qu'elles ne s'appliquent aux exigences de la vie quotidienne. Elles suffisaient sans doute aux chrétiens du IIe siècle, faible minorité noyée au milieu de la masse païenne. Au début du ve siècle, elles devaient être reprises et renouvelées. C'est ce qu'essaie de faire saint Augustin en enseignant que, pour les citoyens de la cité céleste qui accomplissent leur pèlerinage sur la terre, les biens temporels sont des moyens par rapport à la seule fin véritable, la possession de l'éternelle béatitude :

« L'usage de tous les biens nécessaires à cette vie mortelle est commun à tous les hommes et à toutes les maisons ; mais le but pour lequel on use de ces biens est propre à chacun et très différent selon les individus. Ainsi la cité terrestre qui ne vit pas de la foi poursuit la paix terrestre et pour l'obtenir, elle exige la concorde des citoyens, dont les uns commandent et les autres obéissent, de telle sorte que se réalise chez eux, pour les biens qui concernent la vie mortelle, une certaine composition des volontés humaines. Quant à la cité céleste, ou plutôt à cette partie de la cité céleste qui pérégrine dans cette vie mortelle et qui vit de la foi, il est nécessaire qu'elle

jouisse de cette paix, jusqu'à ce que passe la condition mortelle à laquelle une semblable paix est nécessaire (XIX, 17). »

Après quoi, la vie elle-même se charge de résoudre les problèmes qui se posent à chaque instant. Les hommes qui ne vivent pas de la foi se contentent de poursuivre le bonheur terrestre. Ceux qui, au contraire, se laissent guider par le désir du souverain bien, ne cessent pas de se demander, à propos de toutes les attitudes qu'ils sont amenés à prendre : *Quid hoc ad aeternitatem* ? Que sert-il à l'homme de gagner l'univers, s'il vient à perdre son âme ?

Lorsqu'on se trouve dans ces dispositions, la tentation est grande de prendre le large et de s'enfuir au désert. Beaucoup de chrétiens, en effet, dès la seconde moitié du IIIe siècle, et plus encore durant le IVe siècle, succombent à cette tentation. Dans tous les pays où il y a des fidèles, on rencontre désormais des ascètes, qui abandonnent délibérément les affaires de la cité terrestre et qui, se contentant du strict nécessaire pour leur nourriture quotidienne, ne vivent plus ici-bas que pour le ciel. Saint Augustin admire profondément ces ascètes. Peu de temps avant sa conversion, il est bouleversé par le récit que lui a fait son ami Ponticianus du départ soudain pour la solitude de deux jeunes officiers attachés au service de l'empereur. Après son retour en Afrique, il s'installe à Thagaste avec quelques amis afin de se recueillir et de vaquer librement au service de Dieu. Et pourtant, quels que soient les désirs qui l'entraîneraient vers le mépris des biens terrestres, il demeure jusqu'au bout fidèle à des tâches où les préoccupations de ce monde tiennent beaucoup de place. Son idéal n'a jamais été celui des solitaires de la Thébaïde, pas même celui de saint Jérôme dans son monastère de Bethléem. Il a une trop haute conscience de ses responsabilités et des liens qui l'attachent à son clergé, à son diocèse, à ses amis dispersés, à l'Église entière, pour songer à quitter le siècle. Il est désintéressé, il est pauvre ; et pour lui-même, il n'aspire qu'au ciel. Cela ne l'empêche pas de donner des conseils aux hommes politiques et aux chefs d'armée, voire à l'empereur lui-même.

L'attitude prise par saint Augustin est d'ailleurs celle de la grande masse des chrétiens qui s'efforcent de concilier tant bien que mal leurs devoirs envers la cité terrestre et leurs devoirs envers la cité céleste. On pourrait même rêver d'un monde

où les hommes seraient parfaitement vertueux et n'auraient d'autre volonté que la complète réalisation des desseins de Dieu. Dans ce monde sans haine, sans mensonge, sans rapine, sans impureté, régnerait la paix complète, telle que l'a définie saint Augustin, et l'on aurait une image exacte de la bienheureuse éternité. Mais ce rêve est trop beau, car il fait abstraction du péché, et saint Augustin sait mieux que personne avec quelle violence le péché semble parfois s'imposer aux meilleurs parmi les hommes.

C'est que l'Église n'est pas plus la Cité de Dieu que l'État n'est la Cité terrestre ; et jusque dans l'Église il y a des pécheurs qui sont réellement les enfants du diable. Aux origines de l'humanité, Adam, le père de notre race, a porté en lui l'avenir de tous ses descendants et de ses deux fils, l'un, Caïn, membre de la cité terrestre, a fondé une ville (*Gen.*, IV, 17), comme pour mieux marquer que son royaume est de ce monde, tandis qu'Abel, membre de la cité de Dieu, n'en a posé aucune, comme pour affirmer que cette vie est un pèlerinage vers une plus heureuse demeure (XV, 1). Abel cependant est mort sans postérité, et Seth, son frère, l'héritier de sa justice, n'a pas hésité à vivre lui aussi dans des cités terrestres. Après l'élection d'Abraham, le peuple choisi est resté, dans le monde désormais corrompu et idolâtre, le messager de Dieu. Il a constitué, jusqu'à la venue du Seigneur, l'Église de la promesse. Saint Augustin rappelle tout au long l'histoire du peuple de Dieu : comment cacherait-il que cette histoire n'est qu'une suite de défaillances et de relèvements et que trop souvent les hommes bénis par Dieu ont été infidèles à leur mission ? Nul, parmi les rois d'Israël, n'a été l'objet de plus de grâces que David et Salomon, et nul n'a davantage abusé de ces grâces. Si David a racheté ses fautes par sa pénitence, Salomon a fini sa vie dans la luxure et dans l'idolâtrie : quel thème de méditation n'offre-t-il pas à ceux qui sont portés à réfléchir ?

Cependant, le temps arrive de l'incarnation du Verbe, de la fondation de l'Église chrétienne. Il est inutile de connaître tous les détails de la vie de l'Église pour savoir qu'elle n'est pas formée de saints. Le baptême qui est le signe de l'adoption divine, qui marque l'intégration dans le corps du Christ, ne suffit pas à assurer la persévérance de ceux qui l'ont reçu ; et la présence, à côté des meilleurs, de schismatiques, d'hérétiques,

de pécheurs scandaleux, rappelle à tout instant à ceux-là mêmes qui voudraient l'oublier la faiblesse persistante de la nature viciée par le péché originel. Le spectacle du monde chrétien n'a rien de réjouissant, car on y retrouve, non pas juxtaposées, mais mélangées l'une à l'autre, en une inextricable confusion, les deux cités adverses : dans le sermon sur le psaume 61, rédigé en 415, à un moment où toutes ses préoccupations étaient orientées vers *la Cité de Dieu*, saint Augustin insiste sur cette confusion :

« Une cité d'une part, une cité de l'autre ; un peuple et un peuple ; un roi et un roi. Qu'est-ce à dire : une cité d'un côté une cité de l'autre ? D'un côté Babylone et de l'autre Jérusalem. De quelque nom symbolique qu'on les ait l'une et l'autre appelées, cela fait bien deux cités : l'une a pour roi le diable, et l'autre le Christ... Tous ceux qui ont des sentiments terrestres, tous ceux qui préfèrent à Dieu le bonheur terrestre, tous ceux qui cherchent ce qui est d'eux, non ce qui est de Jésus-Christ, appartiennent à cette unique cité qu'on appelle symboliquement Babylone et qui a le diable pour roi. Ceux au contraire qui ont des sentiments, qui méditent sur les biens célestes, qui vivent dans le monde avec la préoccupation de ne pas offenser Dieu, qui se gardent du péché, qui ne rougissent pas d'accuser leurs péchés, les humbles, les doux, les saints, les justes, les bons, tous ceux-ci appartiennent à l'unique cité qui a le Christ pour roi... Ces deux corps sociaux qui agissent sous deux rois, qui appartiennent à deux cités opposées, luttent l'une contre l'autre jusqu'à la fin du monde, jusqu'à ce qu'après la confusion s'opère la séparation, et que les uns soient placés à la droite du Christ, les autres à sa gauche (*In psalm.*, xi, 6). »

Au sens strict, l'Église n'est donc pas la Cité de Dieu, pas plus qu'elle n'est le Corps du Christ, car ces deux formules excluent également les pécheurs. Elle est au contraire le royaume de Dieu, puisque d'après les enseignements du Sauveur, ce royaume doit rester jusqu'à la fin du monde composé de bons et de méchants : saint Augustin précise sa pensée dans un passage maintes fois discuté de *La Cité de Dieu*, très clair cependant à la condition d'être bien compris :

« Il faut distinguer le royaume des cieux où se trouvent, en un rang inégal à la vérité, et celui qui enfreint les enseignements du Christ et celui qui les accomplit, de cet autre royaume où

l'on n'entre qu'à la condition de faire ce que l'on enseigne. Ainsi le royaume qui réunit ces deux hommes, c'est l'Église telle qu'elle est aujourd'hui ; et le royaume qui n'admet que l'un d'eux, c'est l'Église telle qu'elle sera quand les méchants n'y seront plus. L'Église est donc, même à cette heure, et le royaume du Christ et le royaume des cieux. Et ses saints règnent maintenant avec lui autrement qu'ils ne règneront alors ; avec lui toutefois ne règne pas l'ivraie, quoique dans l'Église elle croisse avec le bon grain (XX, 9). »

Le double aspect du royaume est ici très bien mis en relief. L'Église du temps péregrine ; elle est en route vers l'éternité. Si l'on veut d'autres métaphores, elle se construit à la manière de la tour qu'avait contemplée le vieil Hermas ; et tandis que certaines pierres sont prêtes à entrer tout de suite dans le monument, d'autres ont besoin d'être reprises, taillées à nouveau, avant de trouver leur place définitive et d'autres sont rejetée sans merci. Elle se développe à la manière d'un corps immense, jusqu'à ce qu'elle parvienne à la mesure d'âge parfait du Christ. Nous n'avons pas à reprendre ici l'étude de ces métaphores, surtout de celle de corps du Christ, qui tient une place considérable dans la pensée de saint Augustin. De quelque manière que celui-ci s'exprime, il retrouve toujours la même idée : l'Église du temps prépare l'Église de l'éternité. Ses impuretés, ses souillures, ses taches sont superficielles ; elles ne sauraient l'atteindre dans sa vie profonde et comme elle est la seule société que Dieu ait expressément voulue pour recruter les citoyens de la Cité de Dieu, on peut déjà, par anticipation, lui appliquer quelques-uns des traits qui, pris à la lettre, ne conviennent qu'à son état d'achèvement.

IV. — FIN DES DEUX CITÉS

Cet état viendra enfin. Alors, ce sera pour les deux cités la séparation complète, qu'opérera le jugement général. D'un côté les justes, purifiés de toutes leurs fautes par la miséricorde de Dieu. « Dans cette paix finale, objet et but de notre justice ici-bas, la nature, guérie par l'immortalité et l'incorruptibilité, de ses instincts vicieux, n'élèvera contre nous, soit en nous-mêmes, soit de la part des autres, aucune résistance et la raison n'aura plus d'empire à exercer sur les vices qui ne seront

plus. Dieu commandera à l'homme, l'âme au corps, et il y aura dans l'obéissance autant de charme et de félicité que de béatitude dans la vie et la gloire. Et pour tous comme pour chacun, telle sera l'éternité, avec la certitude de cette éternité ; et c'est la paix de cette béatitude, ou la béatitude de cette paix qui sera le souverain bien.

« Mais au contraire, pour ceux qui n'appartiennent pas à cette cité de Dieu, ce sera l'éternité de la misère, ou, selon la parole de l'Écriture, la seconde mort. Car il n'y a plus là vie de l'âme, puisque l'âme devient étrangère à Dieu, ni même du corps, puisque le corps est livré à d'éternelles douleurs. Et cette seconde mort est d'autant plus cruelle qu'elle ne peut finir par la mort. Quand la lutte s'engage ici-bas, ou la douleur triomphe et la mort emporte tout sentiment, ou la victoire reste à la nature et la santé chasse la douleur. Dans l'ordre futur au contraire, la douleur sera permanente pour torturer et la nature invincible pour souffrir : ni l'une ni l'autre ne s'épuiseront, afin que le supplice ne s'épuise jamais (XIX, 27-28). »

Les trois derniers livres du *De civitate Dei* sont consacrés à développer les idées de saint Augustin qui, dans l'ensemble, sont celles de l'Église, sur la condition définitive des deux cités. Nous n'avons pas à nous attarder à l'étude de ces développements, et nous pouvons nous contenter de citer encore le bref résumé que, vers 421, l'évêque d'Hippone formulait dans l'*Enchiridion :*

« Après la résurrection, une fois terminé le jugement général, les frontières seront fixées entre les deux cités, savoir la cité du Christ et celle du démon, celle des bons et celle des mauvais, l'une et l'autre composées d'anges et d'hommes. Ceux-là n'auront plus aucune volonté, ceux-ci aucun moyen de pécher. Les uns et les autres ne seront plus désormais en état de mourir : car ceux-là vivront d'une vie éternelle, véritable et bienheureuse tandis que ceux-ci, pour leur malheur, seront fixés dans la mort éternelle ; tous également sans fin. Mais dans le bonheur de ceux-ci, plus ou moins enviable sera l'honneur, comme dans le malheur de ceux-là, plus ou moins tolérable le sort auquel chacun sera voué (XXIX, 111). »

N'oublions pas que *La Cité de Dieu* et *L'Enchiridion* sont des livres de théologie, saint Augustin s'y exprime en docteur ;

expose le dogme ; il défend la vérité contre ses ennemis ; il répond aux objections des critiques. Si l'on veut connaître son âme, c'est à ses sermons qu'il faut recourir et surtout aux *Enarrationes* sur les psaumes qui lui fournissent maintes occasions d'exciter les désirs de ses auditeurs vers la bienheureuse cité des élus. Déjà, plusieurs fois, nous avons cité l'un ou l'autre passage de ces homélies. Comment résisterions-nous à la tentation de rappeler encore quelques textes ? Voici, par exemple, le commentaire du verset : *Jérusalem qui est bâtie comme une cité* (*Psalm.* CXXI, 3) :

« Pourquoi dit-on : comme une cité et non pas une cité ? sinon parce que les murs de Jérusalem étaient visibles et entouraient une véritable cité, pareille à toutes les autres. La ville dont il est question est bâtie comme une cité parce que ceux qui y entrent sont comme des pierres vivantes, et ne sont pas de vraies pierres. Ils sont comme des pierres et non pas des pierres ; elle est comme une cité et non pas une cité. Toutes ces pierres se tiennent, ne forment qu'un seul bloc, *cuius participatio eius in idipsum.* Que signifie *idipsum* ? Que dirai-je, sinon *idipsum* ? Frères, si vous le pouvez, comprenez bien *idipsum.* Pour moi, quoi que je dise d'autre, je ne dis pas *idipsum.* Qu'est-ce donc que cet *idipsum* ? Ce qui est toujours la même manière, ce qui est, ce qui est éternel...

« O Jérusalem, cité où tout se tient, moi de cette vie et sur cette terre, moi le pauvre, le pèlerin gémissant, qui ne jouis pas encore de ta paix mais qui la prêche, ce n'est pas à cause de moi que je la prêche comme les hérétiques qui se cherchent leur propre gloire. C'est à cause de mes frères et de mes proches, non par vanité personnelle et pour de l'argent, ni même à cause de ma vie. Ma vie c'est le Christ et la mort m'est un gain. Mais à ton sujet je parlais de la paix à cause de mes frères et de mes proches, à cause de l'Église, à cause des saints, à cause des pèlerins, à cause des pauvres, pour qu'ils montent. Aussi leur disons-nous : Nous irons dans la maison du Seigneur... Mes frères, recueillez ces paroles abondantes, mais nécessaires. Mangez, buvez, ramassez vos forces, courez, gagnez (*In psalm.* CXXI, 4-5 ; 13-14). »

Le dernier verset du psaume 100 parle des pécheurs qui doivent être définitivement exclus de la Cité de Dieu et saint Augustin explique :

« Aussi longtemps que nous sommes tentés, c'est la nuit. Durant cette nuit, Dieu épargne les pécheurs ; il leur envoie des tentations pour les corriger et les supporte dans sa cité. Pensons-nous qu'il les supportera toujours ? Si c'est toujours le temps de la miséricorde, celui du jugement ne viendra jamais... Et quand viendra le jugement ? Lorsque la nuit sera achevée, lorsque le jour sera venu... C'est maintenant la nuit et Dieu supporte les pécheurs parce qu'il est patient. Il les supporte pour qu'ils se convertissent. S'ils ne se corrigent pas en ce temps de miséricorde, ils seront triés. Pourquoi cela ? pour être chassés de la cité du Seigneur, de la société de Jérusalem, de la société des saints, de la société de l'Église... Que les pécheurs écoutent donc le Christ pendant que c'est le temps de la miséricorde. Il crie partout, par la Loi, par les prophètes, par les psaumes, par les Épîtres, par les Évangiles. Il ne se tait pas parce qu'il pardonne. Mais prenez garde : le jugement viendra (*In psalm.* c, 13). »

* * *

Des citations de ce genre nous font pénétrer jusqu'au fond de la pensée de saint Augustin et c'est pour cela qu'il est naturel de terminer par elles notre recherche. Le plus souvent, les philosophes, les théologiens, voire les simples historiens, qui étudient chez l'évêque d'Hippone la signification des deux cités, se contentent de lire *La Cité de Dieu*, parce qu'ils espèrent y trouver sous sa forme définitive et complète une doctrine entièrement cohérente. Il est vrai que nulle lecture ne saurait remplacer celle-là. Mais il ne faut pas oublier que dans cet immense ouvrage, dont la composition s'est poursuivie pendant de longues années, l'auteur a abordé toutes sortes de problèmes et que parfois il n'a pas évité les imprécisions, voire les contradictions. Il affirme sans doute, et ceci est capital, qu'ici-bas et jusqu'à la fin du monde, les deux cités sont mélangées et qu'il n'est pas possible de les séparer l'une de l'autre. Il lui arrive parfois de s'exprimer comme si l'Église était la Cité de Dieu, comme si l'État était la Cité terrestre ou la Cité du démon. Beaucoup de commentateurs s'y sont trompés, qui ont cherché dans la *Cité de Dieu* des principes pour le gouvernement des États, voire des règles pour la conduite de l'Église. Dans la réalité, il n'en est pas ainsi. Augustin

n'est pas un homme d'État. Il ne prétend pas, comme saint Ambroise, à jouer le rôle de conseiller des princes. Il lui suffit d'être évêque et le devoir de l'évêque est de conduire ses ouailles à la vie éternelle.

Le reste ne l'intéresse pas directement. S'il consacre une grande partie de la Cité de Dieu à la réfutation du paganisme romain, s'il est amené à prononcer des jugements sur les grands événements de l'histoire romaine, c'est dans la mesure où tout cela permet de comprendre comment s'édifie sur cette terre la cité des élus. Au fond, il n'y a, pour lui, que cette cité invisible et éternelle qui importe. C'est ce que nous ont montré les sermons sur les psaumes. Le meilleur commentaire de la *Cité de Dieu* se trouve peut-être dans les *Enarrationes*.

Gustave Bardy.

Une rétractation de Saint Augustin

Les enfants morts sans baptême

I. — LES TEXTES

A) Les « Retractationes » de saint Augustin contiennent de vraies « *rétractations* », au sens actuel du mot français, qui exprime un désaveu formel d'une affirmation consciente et volontaire, ou d'une doctrine antérieurement professée. Tel n'est cependant pas le sens premier de l'expression latine, qui désigne d'abord un remaniement, une retouche, une *révision*. D'où la formule adoptée par la *Bibliothèque augustinienne*[1]. Le traducteur, M. Bardy, en a expliqué la portée exacte en termes parfaitement nuancés.

Non seulement saint Augustin ne s'y accuse pas toujours ; mais il se justifie quelquefois, en particulier contre les pélagiens qui trouvent des armes contre lui dans ses propres œuvres de jeunesse, si l'on peut désigner ainsi les traités écrits entre la conversion et l'épiscopat. Le *De libero arbitrio* en particulier leur a fourni des armes. Mais ils ont lu l'auteur avec des idées

1. *Les Révisions*, vol. XII, 1951.

préconçues, exagérant ses affirmations, interprétant son silence pour le mettre en contradiction avec lui-même. Contre ces lecteurs prévenus, l'auteur va se borner à montrer que son ouvrage, réfutant les manichéens, n'insistait pas en effet sur la grâce qui n'était pas en cause[1], mais ne l'excluait pas, au contraire. Et, de fait, il relève contre les pélagiens, dans le même traité, nombre de textes qui les combattent[2]. Il termine son exposé par le rappel des positions générales qu'il a adoptées contre le pélagianisme : bonté relative du libre arbitre, qui est un bien moyen, situé entre la beauté des corps, biens inférieurs, et la vertu, bien supérieur (n. 4) ; nécessité de la grâce pour permettre à la volonté libre de pratiquer la vertu, car l'homme, qui a pu déchoir par lui seul, ne peut se redresser sans l'aide de Dieu.

L'auteur était si préoccupé ici de réfuter les nouveaux hérétiques qu'il a oublié ou négligé de préciser une autre doctrine sur laquelle certainement à cette époque il avait pris une position ferme, bien définie depuis longtemps. Du reste, il s'en est expliqué lui-même très clairement dans le *Don de la persévérance*, écrit peu après les *Révisions*. Il y a une véritable rétractation, au sens fort du terme, et sur un sujet vital : le sort des enfants morts sans baptême.

B) Le traité du *Libre arbitre* contient, de fait, un exposé important relatif aux douleurs des petits enfants en ce monde et il pose en propres termes la question de leur condition dans la vie future. Voir ce texte capital :

« A nos raisonnements, des ignorants ont coutume d'objecter certaines chicanes concernant la mort des petits enfants et certains tourments corporels dont nous les voyons souvent affligés. Ils disent en effet : « Qu'avait-il besoin de naître, celui qui, avant d'avoir accompli dans la vie aucune œuvre méritoire, se retire de la vie ? Et quelle qualité, lors du jugement futur, faudra-t-il attribuer à celui dont la place n'est ni parmi les justes, parce qu'il n'a fait aucune bonne action, ni parmi les méchants, parce qu'il n'a commis aucun péché ?

« On leur répond : Au point de vue de l'ensemble de l'univers et de l'ordre parfait qui unit toutes les créatures à travers

1. *Révisions*, I, ch. IV, éd. B.A., XII, p. 318-321.
2. *Ibid.*, V, p. 320-325.

l'espace et le temps, il n'est pas possible qu'aucun homme soit créé inutilement, quand la moindre feuille d'arbre n'est pas créée sans raison. Mais, certes, il est inutile d'interroger sur les mérites de celui qui n'a rien mérité. Car il n'y a pas à craindre qu'il ne puisse y avoir une vie moyenne entre le vice et la vertu, ni, de la part du juge, qu'il ne puisse y avoir une décision moyenne entre le châtiment et la récompense[1]. »

Le point essentiel est dans la dernière phrase de la réponse d'Augustin qui parle d'une vie moyenne *(vita media)* entre le bien et le mal, fondant une sentence moyenne *(sententia judicis media)* entre la récompense et le châtiment. Les promoteurs de la doctrine des limbes trouvèrent là un point d'appui solide, et ne se firent pas faute de s'y référer, en dépit des réserves ultérieures que l'auteur apporte à cette œuvre de jeunesse.

Le traité sur le *don de la persévérance* est en effet formel[2], très spécialement au n° 30, où l'auteur rappelle que son Dialogue sur la liberté est antérieur à l'épiscopat[3], et qu'il a pu légitimement progresser dans la connaissance du sujet : on ne peut lui refuser ce droit sans être injuste ou envieux. L'auteur considère donc son évolution comme un progrès *(proficere)*, et ce qui était pour lui une doctrine incertaine *(dubitarem)* est devenu une certitude. Il proteste n'avoir pas admis alors le dualisme manichéen, que précisément il réfutait dans l'ouvrage, et il ajoute avec émotion au sujet des enfants : « Dieu nous préserve d'abandonner le sort des petits enfants au point d'être incertains si ceux qui ont été régénérés dans le Christ, mourant en bas âge, vont dans la vie éternelle, et ceux qui ne le sont pas entrent dans une seconde mort ; car il est écrit : *Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et elle est ainsi passée dans tous les hommes* (*Rom.*, v, 12). Il ne peut y avoir d'autre sens que celui-là ; de la mort éternelle, qui est la très juste peine du péché, personne, petit ou grand,

1. Livre III, c. xxiii, 66-67, éd. B.A., vol. VI (F.-J. Thonnard), p. 448-451.
2. *De dono perseverantiæ*, xi-xii, 27-31.
3. « Si enim quando libros de Libero arbitrio laicus cœpi, presbyter explicavi, adhuc de damnatione infantium non renascentium et de renascentium liberatione dubitarem ; nemo, ut opinor, esset tam injustus atque invidus, qui me proficere prohiberet, atque in hac dubitatione remanendum mihi esse judicaret. » *Ibid.*, n. 30 ; P. L. 45, col. 1010.

n'est préservé, hormis celui qui est mort pour remettre nos péchés, d'origine ou personnels, n'étant lui-même soumis à aucun péché originel ou personnel[1]. »

Nous sommes loin ici du *De libero arbitrio*. La position doctrinale est tout autre. L'incertitude a fait place à une attitude ferme et décidée. A vrai dire, saint Augustin avait déjà expressément corrigé ce texte du *De libero arbitrio* dans sa lettre 166 à saint Jérôme (en 415), où il reproduit, non pas le texte cité plus haut, mais le suivant concernant les douleurs des petits en ce monde[2]. Et, à ce sujet, il expose très nettement sa pensée sur la damnation de ceux qui meurent sans baptême[3]. Cette lettre, cependant, n'ayant pas la portée d'un ouvrage, l'auteur crut devoir reprendre la question dans le traité sur la persévérance, qui vient d'être cité. De part et d'autre, il n'y a que le mot *damnatio*, et il pourrait s'entendre d'une exclusion du ciel, sans comporter une véritable souffrance, dans la vie future. Mais les autres traités vont apporter, sur la pensée d'Augustin, d'autres précisions qu'on ne saurait négliger. Ils écarteront nettement le ciel, et même toute *vita media*, au sens fort, sans éliminer peut-être toute voie d'accommodement.

C) C'est l'audacieuse doctrine pélagienne qui amène Augustin à prendre rapidement lui-même une position très tranchée. Dès le début de la controverse en Afrique, en 411, on insista sur la nécessité du baptême pour entrer au ciel, et l'un des arguments essentiels déployés contre les novateurs fut la pratique traditionnelle du baptême des enfants, preuve de la foi au péché originel et de la nécessité d'une réparation. Dans son premier ouvrage sur le sujet, le *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* (412), Augustin prend position sur ce point et parle de la damnation des enfants, tout

1. « Absit ut causam parvulorum sic relinquamus, ut esse nobis dicamus incertum, utrum in Christo regenerati, si moriantur parvuli, transeant in æternam salutem ; non regenerati autem transeant in mortem secundam : quoniam quod scriptum est, *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors* ; *et ita in omnes homines pertransiit* (*Rom.*, v, 12) ; aliter recte intelligi non potest : nec a morte perpetua, quæ justissime est retributa peccato, liberat quemquam pusillorum atque magnorum, nisi ille qui propter remittenda et originalia et propria nostra peccata mortuus est sine ullo suo originali propriove peccato. » *Ibid.*, col. 1011.

2. *Ep.* 1666, vii, 18 ; P. L. 33, col. 728.

3. *Ibid.*, 20-21 ; col. 799.

en l'adoucissant au maximum : « On peut donc bien dire que les petits qui sortiront du corps sans être baptisés seront soumis à la plus douce damnation[1]. Le mot *damnation* désigne avant tout, contre l'erreur fondamentale de Pélage, l'impossibilité de voir Dieu. Le mot *mitissima* pourrait-il insinuer que la damnation se réduit à cela ? A première vue, cette interprétation adoucie détonne dans le style d'Augustin, qui associe à la *damnatio* une peine positive. La *massa damnata* désigne l'humanité déchue par le péché originel ; elle est « condamnée » (plutôt que damnée), soumise, dès cette vie, à des peines qui sont la suite de sa déchéance, d'où les douleurs des petits enfants en ce monde. Le réalisme de saint Augustin à ce point de vue insinue un réalisme analogue pour l'autre vie, où la « damnation » même la plus mitigée *(mitissima)* sera accompagnée de douleur.

De fait, l'*Enchiridion*, écrit vers 421, est formel : le mot *peine* s'y trouve et l'atténuation qui l'accompagne ne saurait le supprimer : « *Mitissima sane omnium pœna erit eorum qui praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt :* Bénigne entre toutes, à n'en pas douter, sera la peine de ceux qui, au péché qu'ils tenaient de leur origine, se gardèrent d'en ajouter aucun[2] ». Le mot aura besoin d'être expliqué ; mais il ne saurait être omis, et c'est lui qui donne leur vraie signification aux formules plus larges de toute la période de réaction contre les pélagiens. A l'époque même où il composait l'*Enchiridion*, Augustin, dans le *Contre Julien*[3], parlait aussi de peine à propos de ces enfants, sans prétendre qu'elle fût de nature à faire préférer pour eux la non-existence ; et de nouveau il reproduit l'atténuation déjà connue en parlant d'une très légère damnation : « *in damnatione omnium levissima*[4] ».

1. Potest proinde recte dici parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros, *op. cit.*, I, xvi, 21 ; P. L. 44, col. 120.
2. *Enchiridion*, xxiii, 85. Ed. B. A. (J. Rivière), vol. IX, p. 269.
3. *Contra Jul.*, V, xi, 44 ; P. L. 44, col. 809.
4. Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, nec ullis propriis aggravantur, in damnatione omnium levissima futuros ? »

II. — PORTÉE DOCTRINALE DES TEXTES

A) Sur le plan historique, il est certain, d'une part, que saint Augustin, *avant l'épiscopat*, a émis, pour l'enfant non baptisé, l'hypothèse d'une *position moyenne* entre l'enfer et le ciel dans la vie future. Il est clair, d'autre part, qu'au temps de la controverse pélagienne, il a expressément enseigné que cet enfant est soumis à une damnation pénale très mitigée, mais réelle.

Ces deux thèses sont-elles conciliables, et comment peuvent-elles se concevoir dans un augustinisme vivant actuel ?

La première n'est qu'une hypothèse ; elle a cependant, outre l'avantage de rappeler une étape de la vie du saint, celui d'évoquer une tendance humaine naturelle qu'il faut connaître et peut-être ménager, sans compromettre le surnaturel.

L'autre précisément se montre ici à l'extrême opposé, avec une certaine vigueur qui évoque une atmosphère de combat, et si on la prend comme base de recherche sur le fond de la pensée augustinienne, ce qui s'impose, il peut être aussi utile, voire nécessaire, d'en atténuer la portée, avec la prudente réserve que suppose la délicatesse du sujet.

Le fond de la doctrine augustinienne sur la grâce nous paraît être l'affirmation, contre Pélage, d'une transcendance de Dieu dans l'ordre de la sainteté, transcendance telle qu'elle exclut toute possibilité pour l'homme d'atteindre la vision béatifique autrement que par une voie que Dieu seul a pu fixer. Tout est grâce en ce domaine. Dieu d'ailleurs y a pourvu largement en prenant les devants, en donnant à l'humanité une destinée surnaturelle, conditionnée cependant par une fidélité des premiers membres, mandataires qualifiés de la race entière.

Cette doctrine fondamentale a pour complément essentiel celle de saint Paul, sur le péché originel et sur la Rédemption, *Rom.*, v et sq. Non seulement l'homme est incapable d'atteindre Dieu par lui-même, mais sa condition présente est telle que, avant tout péché personnel, il est ennemi de Dieu et incapable de satisfaire pour son péché. Il est déchu et le signe de sa condition est manifeste dans les désordres dont l'humanité est le siège, le témoin et la victime.

Saint Augustin les trouve jusque dans les douleurs des petits enfants. La souffrance qui est d'ordre purement naturel dans

l'animal, est, à ses yeux, chez les enfants, un signe de déchéance, ce qui suppose que l'appel de l'humanité à l'ordre surnaturel aurait comporté une pleine exemption de ces désordres. Leur présence rappelle à l'homme sa condition native de pécheur, en même temps qu'elle lui fournit de multiples occasions de mérite.

B) Cette insistance sur la condition de l'*enfant* en ce monde est aggravée d'une autre sur le sort du non baptisé dans le vie future. Nous avons vu comment saint Augustin, après avoir, d'instinct, songé à une *vita media*, s'est attaché, sans hésiter, à la *damnatio*. Certains s'étonnent de sa dureté ; il faut plutôt admirer son courage. Par fidélité aux principes posés, qu'il tire d'une conception un peu confuse du péché originel et qu'il pousse à fond pour réfuter Pélage, il est amené à formuler une doctrine très dure, certes, mais dont il ne voit pas le moyen d'atténuer la rigueur, et il n'hésite pas. Mais peut-être pouvons-nous, et même devons-nous, distinguer en cet exposé des éléments divers d'inégale valeur.

1. Une base solide de discrimination est fournie par l'histoire. Pélage, qui fut le premier adversaire en ce domaine, niait la nécessité du baptême pour effacer le péché originel, obstacle à la vue de Dieu. L'essentiel de la réponse d'Augustin était de montrer que c'est la vue de Dieu qui est refusée aux non baptisés. Tel est donc le sens fondamental de la *damnatio*, et ceci est confirmé par ailleurs par la doctrine de la divinité transcendante ou de sa sainteté, ou celle de ses condescendances gratuites ; autant de données indiscutables de toute saine théologie.

2. A ces points vitaux s'en rattachent d'autres qui ont paru moins importants dans la suite, et dont les bases révélées sont peut-être moins nettes : le lien entre les faiblesses humaines rattachées à la *concupiscence* et le péché originel en lui-même a paru à nombre de théologiens postérieurs moins rigoureux que ne le pensait le docteur d'Hippone ; de même, pour la vie future, il peut n'y avoir pas exigence stricte d'une peine sanctionnant le péché. En ce domaine si délicat, le grand évêque, soucieux d'établir un solide barrage contre le naturalisme envahissant, a fait appel à tout ce qui, dans l'Écriture, pouvait appuyer la défense de la tradition, sans prétendre

donner à tout une égale importance. Et de fait, la tradition ne l'a pas suivi sur plusieurs points, tout en lui restant fidèle pour l'essentiel.

3. Une difficulté majeure se présentait, spécialement à propos des petits enfants, et saint Augustin la mettait en lumière. D'où vient pour eux la discrimination entre les élus, qui reçoivent le baptême et sont sauvés, et les autres qui ne le reçoivent pas, sans aucun démérite personnel ? Grave question, ou plus exactement grave mystère. Et de fait, saint Augustin, à la suite de la rétractation faite du *De libero arbitrio* par le *De dono perseverantiae*, ajoute ces mots si profonds en leur simplicité : « Mais si l'on nous demande pourquoi Dieu délivre les uns plutôt que les autres, nous répondrons, sans jamais nous lasser de le dire : O hommes, qui êtes-vous pour contester avec Dieu ? (Rom., IX, 20). Ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles (*Rom.*, XI, 33), et à ces paroles de l'Apôtre nous ajouterons celles de l'Ecclésiastique (*Eccli.*, III, 20) : « Ne cherchez pas ce qui est au-dessus de vous et ne scrutez pas ce qui dépasse vos forces ». En fait, saint Augustin pose là le mystère de la prédestination, qu'il n'a pas traité comme un problème à résoudre directement, mais comme une donnée de fait, au moins impliquée dans la révélation et dont il trouve une explication suffisante dans la sagesse de Dieu, qui ordonne tout au bien et donne à chaque être les moyens qui lui permettent d'atteindre sa fin dans son propre milieu et à sa vraie place[1].

C) Si fondée que soit la solution augustinienne qui vient d'être rappelée, elle ne saurait suffire à calmer toutes les inquiétudes et l'on s'explique les efforts tentés depuis quinze siècles pour adoucir la doctrine proposée sur le sort des enfants, si dure à première vue pour les esprits peu familiarisés avec le divin, doctrine que saint Augustin n'a élaborée que sous la contrainte des audaces pélagiennes. Parmi les moyens utilisés pour élargir ce cadre, nous signalerons avant tout la doctrine des *limbes*, qui a, depuis des siècles, obtenu droit de cité dans la théologie, et qui a pu, en quelque manière, se recommander

1. Voir l'étude d'ensemble sur ce point publiée ici même, 1941, I, p. 24-41 et 42-63.

de l'évêque d'Hippone. Il faut en dire autant de certaines suppléances du baptême, dont quelques théologiens discutent en ce moment. Nous ne les envisagerons ici que dans la mesure où elles rejoignent, même de loin, l'évêque d'Hippone. Elles tendent à accorder aux enfants non baptisés une vraie béatitude naturelle. L'augustinisme essentiel ne s'y oppose pas, si l'on y maintient ce qui est, en effet, essentiel pour saint Augustin et pour l'Église, l'appel effectif de l'humanité à l'ordre surnaturel. Dans le cas des enfants morts sans baptême, cette thèse n'exclura pas une vraie béatitude naturelle dans l'autre monde, pourvu que cette béatitude reste *relative*, de quelque manière qu'on l'entende. Il ne saurait donc être question de béatitude absolue, sans réserve aucune. La « pœna mitissima » n'est pas « métaphorique » comme on l'a dit, mais bien « métaphysique », réelle par conséquent, même si elle n'est pas éprouvée. Cela suffit à garder l'essentiel de la position défendue par l'évêque d'Hippone. Elle suffit à caractériser le « grand augustinisme », c'est-à-dire l'augustinisme vivant, qui transcende les siècles. Ces hauts principes nous permettent de juger la valeur des suggestions nouvelles qui sont faites de nos jours pour résoudre le problème posé dès l'antiquité, et qui mettent en question la théologie des limbes.

III. — DOCTRINES ET THÉORIES CONNEXES

A) C'est au XIIIe siècle que la doctrine des *limbes* a été élaborée par d'éminents théologiens[1]. Saint Anselme en posa le principe en réduisant l'essence du péché originel à la privation de la justice primitive, et Abélard en conclut que saint Augustin, parlant de la peine des enfants, pensait à une peine métaphorique. C'était une erreur historique, car saint Augustin avait certainement en vue une peine réelle, quoique atténuée au maximum. Pierre Lombard réduisit la peine des enfants à la privation de la vue de Dieu. Le XIIIe siècle reprit la question et saint Thomas exposa la même doctrine avec la sobre clarté qui distingue son génie : elle s'est depuis lors imposée à la pensée chrétienne.

1. Voir A. GAUDEL, *Limbes*, dans D.T.C., col. 760-772.

Elle marque un progrès manifeste sur la position de saint Augustin. Elle permet, en un sens, de mieux discerner, dans l'œuvre historique de l'évêque d'Hippone, ce qui avait une portée transitoire et eut son rôle à une époque donnée, de ce qui avait une valeur éternelle et rentre dans ce que nous avons appelé le *grand augustinisme.* L'essentiel de sa pensée était, en définitive, l'exclusion de la théorie pélagienne sur la possibilité pour l'homme de voir Dieu sans la grâce du baptême ou ses équivalents. Les autres éléments qu'y ajoutait le saint pouvaient être utiles ou même nécessaires alors pour écarter l'hérésie. Ils n'étaient pas fondamentaux au même degré, et ils ont pu, au cours des siècles, passer au second plan de la pensée chrétienne. Ils restent des souvenirs historiques, utiles comme tels à l'intelligence du mouvement doctrinal, plutôt que des pièces de la théologie vivante, éternelle.

La doctrine des limbes rejoint donc en quelque façon l'augustinisme, et le plus pur. Ce n'est pas à l'hypothèse du dialogue sur *Le libre arbitre*, si intéressante soit-elle, que nous la rattachons, mais bien à la lutte contre le naturalisme. Voilà en effet le fond de l'erreur pélagienne. Ce que la doctrine d'Augustin voulait avant tout écarter, c'était la possibilité pour l'homme d'atteindre par ses seules forces à la vision de Dieu. C'est de cela que sont privés les enfants morts sans baptême et cela peut bien être appelé leur « peine », même si elle n'est pas sensible, d'autant qu'ils peuvent l'ignorer. Mais peut-être vaut-il mieux éviter cette formule qui n'est pas courante, même chez saint Augustin. Il parle, il est vrai, de « damnation » et ce mot de nos jours évoque les tourments de l'enfer. Il faut l'entendre ici au sens négatif de non vision de Dieu. Une vraie béatitude naturelle reste possible, et même théologiquement certaine pour ces enfants ; ils ne sont « damnés » qu'au sens de « condamnés » à ne jamais avoir de Dieu une vue directe ; ils l'admirent et l'aiment dans son œuvre.

Disons donc qu'ils auront une vraie *béatitude naturelle*, mais avec cette réserve que, si haute qu'elle soit, celle-ci ne pourra être que *relative* dans un être qui avait une destinée surnaturelle. Ajoutons-y même les joies que peut apporter le contact avec les parents gratifiés de la vie bienheureuse, si Dieu le permet, et qu'est-ce qui pourrait s'y opposer ? Mais rien de

tout cela ne peut être l'équivalent de la béatitude surnaturelle, ni même d'une béatitude naturelle parfaite.

B) *Les suppléances.* — N'y a-t-il pas possibilité d'élargir encore la doctrine des limbes par celle des *suppléances du baptême* ? Parmi les deux couramment reçues, une seule vaut pour les enfants, le martyre ; l'autre, le désir, suppose une âme capable d'opter pour Dieu par une action personnelle. Mais il y a sans doute possibilité d'élargir le champ des recherches en ce domaine. Cela est même très souhaitable, mais dans la mesure où l'on reste en accord avec les principes de la révélation et avec les règles de la tradition qui doivent présider à ces recherches doctrinales et aux applications qui en sont faites dans la vie.

1. Le R. P. Mulders, S. J., a exposé en 1947 dans une revue catéchétique de Hollande, *Verbum*[1], une doctrine élargissant les cadres traditionnels, rejetant la « non-salvatio » et la doctrine des limbes, qui tombe du même coup. Cette opinion fut aussitôt combattue dans une autre revue hollandaise, *Studia catholica*, par le bénédictin Dom Diepen[2], qui s'appuie sur un enseignement devenu traditionnel dans l'Église touchant les limbes et sur la doctrine de la prédestination pour réfuter les objections courantes. Le R. P. Mulders a répondu à ces articles dans *Bydragen* (1948)[3] : ses remarques, touchant l'appel à la prédestination en ce domaine, nous semblent très efficaces, d'autant que la notion qu'en donne Dom Diepen est systématisée à l'excès autour de la volonté de Dieu, au détriment du principe qui domine tout chez saint Augustin, la *sagesse*. Par contre, les arguments allégués par cet auteur concernant la tradition semblent décisifs, et les distinctions subtiles du R. P. Mulders ne réussiront pas à les ébranler, même s'ils imposent quelques atténuations de détail. La théologie des limbes a plus de solidité doctrinale qu'on ne paraît croire, et elle assure aux âmes l'apaisement moral que l'on peut attendre d'une telle conception. Il ne semble pas prudent de s'en dégager. Il est bien plus sûr d'en élargir les bases comme peut le faire la théorie du corps mystique, si elle est bien comprise.

1. *Verbum*, 1947, p. 91-93, 107-110 ; 125-130.
2. *Studia catholica*, 1947, p. 194-215 ; 1948, p. 18-38 et 65-68.
3. *Bydragen*, 1948, III, p. 209-242. (Résumé, p. 242-244.)

2. « La solidarité des hommes avec le Christ » est analysée dans la *Nouvelle revue théologique*[1], précisément « à l'occasion des limbes des enfants », sinon dans le but d'écarter cette dernière doctrine, au moins en posant la question à ce point de vue. Le lien de « dépendance de tous les êtres à l'égard du Christ[2] » n'a pas été en effet jusqu'ici assez observé en ce domaine, semble-t-il, et il faut savoir gré à M. l'abbé Boudes de l'aborder avec cette netteté de vues. En exposant la doctrine du corps mystique, il se rattache, sans le savoir, à saint Augustin, qui en a multiplié les applications dans ses sermons ou dans la Cité de Dieu, et l'on peut en effet y trouver quelque atténuation à sa thèse sur la « damnation » des enfants[3]. L'auteur cherche là une vraie suppléance au baptême analogue au martyre et par conséquent aboutissant à introduire au ciel tous ceux qui n'ont pu ni être baptisés, ni avoir une option personnelle avant la mort. L'intention est louable, le principe excellent, mais son extension n'est-elle pas exagérée, sans appui traditionnel ? Et n'y a-t-il pas une prime à l'avortement et à d'autres crimes, si les parents dénaturés se disent que, par leur faute même, ils envoient des anges au ciel ? Cependant, le principe n'aboutit pas fatalement à ces extrêmes ; il peut même être fécond en applications, et l'on souhaite qu'il soit largement utilisé, dans le respect des données traditionnelles qui sont essentielles en théologie.

Il faut surtout sauvegarder la transcendance divine qui risque d'être compromise, si la Rédemption est ainsi appliquée à tous les êtres humains comme tels, car la solidarité avec le Christ dont on parle semble aboutir, en ce cas, à quelque chose de tel. Il y a toujours eu dans l'Église un signe, fondé sur une donnée de foi, conditionnant l'application de la grâce rédemptrice. Les Pères sont formels en ce sens : il faut le baptême ou un équivalent, si large soit-il. Saint Augustin peut aider à l'élargir sur le plan social, comme il a aidé à élargir le concept de « limbes » par le mot *mitissima* relatif à la peine :

1. Art. de l'abbé E. Boudes, 1949, juin, p. 589-605.
2. *Ibid.*, p. 589.
3. L'auteur la présente en termes trop sommaires quand il écrit : « Saint Augustin n'a jamais hésité à dire que les enfants morts sans baptême sont certainement condamnés au feu éternel de l'enfer ; toutefois, il confesse son incertitude sur l'intensité de leur peine (p. 591).

elle peut se réduire à la seule privation de la vision béatifique. On dépasse ainsi saint Augustin, tout en restant fidèle à son esprit, par le maintien de la transcendance divine.

3. A plus forte raison, trouverons-nous difficilement admissible la thèse très nouvelle qu'a élaborée le R. P. Laurenge. Nous la publions ici par égard pour les hautes autorités qui lui ont donné l'Imprimatur, mais sous toute réserve, à titre d'information et comme objet de discussion entre théologiens. A cet égard, elle présente un réel intérêt, tant elle soulève de problèmes. Malgré les appuis qu'elle a obtenus, nous ne pouvons la faire nôtre. Nous tenons à signaler dès maintenant, parmi les objections qu'elle soulève, les inconvénients qu'il y a, théologiquement parlant, à admettre une option au delà de la mort. Non seulement cette hypothèse ne rassure pas sur le sort éternel des enfants non baptisés, mais elle aggrave les inquiétudes à leur sujet, s'ils peuvent se damner, au sens fort du terme, par un péché grave personnel, ce qui semble contredire toute la tradition chrétienne. La discussion aura l'avantage de montrer, d'un côté, la condescendance de l'Église qui permet d'examiner toutes les faces d'une doctrine particulièrement sensible au cœur, et d'autre part, la sage largeur des positions traditionnelles, fondées sur une longue maturation.

F. Cayré.

Esquisse d'une étude sur le sort des enfants morts sans baptême [1]

INTRODUCTION

« Sinite parvulos venire ad me et nolite eos prohibere. »
(MATT., XIX, 14.)

I. — La question que nous proposons d'étudier, nous la formulerons ainsi :

Est-il permis à un catholique de croire à la possibilité du salut éternel des enfants morts sans baptême ?

Expliquons nos termes :

Est-il permis, sans pécher contre la foi, ni par hérésie, (ce qui serait le cas si nous mettions en doute une vérité définie), ni par témérité, (ce qui se réaliserait si *sans motif suffisant* nous nous écartions d'une doctrine communément admise par les théologiens).

---

1. Sur cette étude, voir les réserves faites à la fin de l'article précédent.

A un catholique, qui entend rester fidèle à sa foi et obéir à l'Église, jusqu'à la mort inclusivement.

De croire, c'est-à-dire de considérer au moins comme probable.

A la possibilité du salut éternel, à la possibilité de l'entrée au Ciel et non pas seulement à l'exclusion des flammes de l'Enfer.

Des enfants, c'est-à-dire de tous ceux qui n'ont pas eu l'usage de la raison morale, qui sont morts avant que de fait se posât à eux le choix entre le bien et le mal moral. Sans prendre parti sur le nombre plus ou moins grand des adultes d'âge et non de raison, nous les comprenons ici, quel qu'en soit le nombre, sous le nom d'enfants. Nous parlons de tous les enfants et non pas de tel ou tel qui serait de la part de Dieu l'objet d'un privilège exceptionnel.

Morts sans baptême, sans le Sacrement validement reçu, ou sans ce qui est tenu par tous pour son équivalent : le martyre ou plus exactement la mise à mort en haine de Dieu.

II. — Pour prévenir tout malentendu, notons bien *ce qui ne peut en aucune façon être mis en question*, quelle que soit la réponse faite à la question posée :

1° Il est évident que ni la justice ni la bonté de Dieu ne sont en cause, puisque n'étaient nullement requises par ces attributs divins d'abord la création de l'homme et son élévation à l'ordre surnaturel, ni, après la chute d'Adam, et quoique très convenable, la rédemption de l'humanité déchue.

2° Il est évident que les enfants ne pourront jamais aller au Ciel sans que le péché originel ne leur ait été préalablement remis par la collation de la grâce sanctifiante.

3° Il est certain qu'on ne saurait admettre sans hérésie la possibilité, — dans l'ordre providentiel voulu en fait par Dieu —, pour ceux qui ont eu pendant leur vie l'usage de la raison morale de parvenir jamais au Ciel, s'ils ne sont pas morts en état de grâce.

4° Il est non moins certain que le Baptême est le seul moyen mis par Dieu à notre disposition de conférer la grâce aux enfants et d'assurer ainsi leur salut en cas de décès avant l'usage de la raison.

5° Il n'est douteux par contre pour personne que Dieu puisse accorder — même dans l'ordre providentiel actuel — la grâce, non pas formellement, mais équivalemment baptismale, en ce sens qu'au point de vue du salut elle aurait exactement les mêmes effets, indépendamment de tout rite sacramentel.

III. — *Ce qui est en question*, c'est donc de savoir si, étant donné, d'une part la doctrine catholique sur l'universalité de la volonté salvifique de Dieu,

et, d'autre part, la doctrine catholique sur la nécessité du Baptême et la limitation par la mort de l'état de voie ;

nous pouvons prudemment conclure que *les enfants morts sans baptême auront à un moment donné de leur existence*, (nous ne disons pas de leur vie) *la réelle possibilité*, physique et morale, *de faire leur salut* ;

en sorte que leur non-accession au Ciel, et, par voie de conséquence, leur chute dans les flammes de l'Enfer des damnés, n'auraient pour seule et unique cause que leur libre refus personnel de coopérer à la grâce suffisante offerte par Dieu : « *Perditio tua* (= ex te), Israël ». (Os, ix, 13).

Après avoir rappelé l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, (art. 1)

et la relation entre la durée de la vie et celle de l'état de voie (art. 2),

nous étudierons quel est l'état de l'âme séparée de son corps par la mort et, plus précisément, l'état spécial de l'âme de l'enfant mort avant l'usage de la raison morale, (art. 3) ; et et nous exposerons notre essai de solution, (art. 4).

Dans une deuxième Partie, nous nous efforcerons de *répondre aux objections ;*

provenant d'abord des décisions doctrinales ou non du Magistère ecclésiastique relatives à la question, (art. 5) ;

puis de la nécessité du Baptême, (art. 6) ;

de la limitation par la mort de l'état de voie, (art. 7) ; de la condamnation par Pie VI de la doctrine du Synode de Pistoie sur les Limbes, (art. 8) ;

enfin de la nouveauté de notre thèse, (art. 9).

Une conclusion enfin résumera brièvement toute notre thèse, (art. 10).

PREMIÈRE PARTIE

I. — UNIVERSALITÉ DE LA VOLONTÉ SALVIFIQUE DE DIEU

La thèse peut se formuler ainsi ; « Dieu veut d'une volonté antécédente, vraie et sincère, le salut de tous les hommes, même des enfants qui meurent sans Baptême ». (Hervé, *Man. théol. dogm.* 1929, vol. II, n° 95).

C'est-à-dire que bien qu'Il ne veuille pas ce salut d'une volonté absolue qui serait nécessairement efficace, Dieu veut ce salut de tous les hommes d'une volonté vraie qui fournit à chacun les moyens suffisants pour se sauver.

La thèse, — nous n'avons pas à en faire ici la preuve que donnent tous les manuels —, a sa base scripturaire principale dans le texte de saint Paul (*I Tim.* II, 4), Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ».

Étant donné par ailleurs que se sauver c'est pour l'homme atteindre sa fin *surnaturelle*, — car, « Dieu n'a pas assigné deux fins à ses créatures, une fin surnaturelle pour les adultes, et une fin naturelle pour les enfants qui meurent sans le Baptême. Tous les hommes, adultes ou enfants, n'ont qu'une seule et même fin, d'ordre surnaturel, qui est la vision intuitive » (*Dict. Th. Baptême*, c. 373) —, il est nécessaire d'admettre que Dieu fournit dans une mesure réellement suffisante, à tous ceux dont Il veut le salut, et donc aux enfants comme aux adultes, le moyen d'y parvenir ; d'où la thèse unanimement admise sur la distribution de la grâce : « Nous prétendons que Dieu donne à tous les hommes les grâces suffisantes pour se sauver » (Hervé, *ib.*, III, n° 194). N'oublions pas par ailleurs que ces grâces suffisantes confèrent « une puissance vraie et sans entrave d'agir salutairement, même compte tenu des circonstances où l'on se trouve subjectivement » (Hervé, *ib.*, n° 96).

Dieu voulant sincèrement une fin : le salut des enfants, doit nécessairement leur fournir les moyens réellement suffisants de l'atteindre. Il aurait certes pu, sans manquer à la justice, ne pas vouloir ce salut, mais Il n'aurait pu, sans manquer à la vérité, nous révéler qu'Il le voulait réellement et sincèrement s'Il ne leur donnait pas la réelle et vraie possibilité d'y arriver.

C'est pourquoi nous ne pouvons admettre que la toute puissante Sagesse de Dieu laisse en fait environ les deux tiers de l'humanité dans l'impossibilité physique absolue de se sauver.

Alors même quecette proportion des deux tiers serait exagérée, cela ne toucherait en rien notre thèse qui serait à maintenir quand il n'y aurait qu'une seule âme en question.

Sans doute les théologiens qui n'admettent pas notre thèse distinguent-ils la préparation des grâces et leur collation, puis, par surcroît de précaution les secours « *remote sufficientes* » et « *proxime sufficientes* ».

Mais qu'un moyen soit étiqueté suffisant « de près » ou « de loin », quand son emploi sera physiquement impossible dans les deux tiers des cas où son utilisation est requise, qu'est-ce que cela peut bien faire à la question ? n'est-ce pas se payer de mots ?

Qui pourrait en effet croire sincèrement que le Sacrement de Baptême soit un moyen qui suffise réellement à assurer le salut :

1º de l'immense quantité d'enfants qui périssent, naturellement ou non, dans le sein de leur mère ?

2º du nombre non moins considérable des enfants qui viennent à terme, mais dont les parents, même après vingt siècles de christianisme, n'ont pas une connaissance suffisante du Baptême pour croire à sa nécessité ?

3º de tous ceux enfin, qui, étant nés avant l'ère chrétienne, n'ont évidemment pu utiliser un sacrement qui n'existait pas ?

Les Juifs avaient la circoncision ? Même en admettant, ce qui est loin d'être prouvé, qu'elle remettait le péché originel, n'oublions pas qu'elle n'était physiquement possible que pour la partie mâle de la population. Et qu'est-ce que le minuscule peuple juif par rapport au reste de l'humanité ? Peut-on parler sérieusement d'un sacrement de nature, suffisamment connu pour être utilisable par tous les peuples, même le Juif, et qui aurait disparu de tous les peuples, même du Juif, qui par hypothèse auraient continué à le croire nécessaire, sans laisser le moindre vestige dans l'histoire religieuse de l'humanité ? Les faits ne se supposent pas !

En conséquence nous n'hésitons pas à affirmer que les enfants morts sans Baptême ne reçoivent pas *avant* leur mort

le secours suffisant, la grâce suffisante pour atteindre la fin surnaturelle que Dieu veut réellement et sincèrement pour eux.

Et nous demandons à ceux qui rejettent notre thèse comment ils concilient d'une part leur thèse que ces enfants reçoivent avant la mort la grâce suffisante et d'autre part leur thèse que ces mêmes enfants ne peuvent absolument arriver au Ciel sans une intervention très spéciale et très exceptionnelle de Dieu ?

Or, il y a corrélation nécessaire entre la réalité et la sincérité de la volonté d'une fin et la réalité et la sincérité de la mise en œuvre de moyens suffisant à rendre au moins physiquement possible l'obtention de cette fin. Il est contradictoire que Dieu veuille une fin sans les moyens indispensables pour y arriver.

La conclusion nous semble donc s'imposer :

Dieu voulant réellement et sincèrement le salut de tous les hommes et les moyens indispensables pour que ce salut soit possible, doit nécessairement donner *après* leur mort ou au moment même de la mort à ceux à qui Il ne les a pas donnés précédemment les moyens qui seuls rendront vraiment et réellement possible leur salut.

II. — RELATION ENTRE LA DURÉE DE LA VIE ET CELLE DE L'ÉTAT DE VOIE

La durée de l'état de voie, — seul état où il leur est possible de mériter leur fin dernière — est-elle limitée pour tous les hommes par celle de leur vie ?

La durée de l'état de voie est au moins égale à celle de la vie, pas de controverses sur ce point.

La doctrine catholique est que, après la mort, on ne peut plus mériter, le Ciel et l'Enfer sont éternels, impossible de passer de l'un à l'autre. Elle se résume dans cette formule scripturaire : « V*enit nox*, quando nemo potest operari », et c'est en commentant ce texte que les Pères nous livrent leur enseignement sur ce point.

Mais, s'il est révélé qu'on ne pourra jamais passer de l'Enfer au Ciel, où est le texte sacré qui nous enseigne que ceux qui à leur mort ne peuvent prendre place ni dans l'un, ni dans l'autre, — nous faisons intentionnellement abstraction de la

solution provisoire qu'est le Purgatoire, antichambre du Paradis — resteront à jamais hors de l'un et de l'autre ?

D'innombrables textes nous exhortent à vivre de telle façon qu'à notre mort nous soyons en état d'entrer au Ciel, nous disent que si la mort nous surprend en état de péché, ce sera l'enfer éternel, nous rappellent que nous ne mourrons qu'une fois, ensuite de quoi viendra le Jugement. Mais qui ne voit que ces textes ne peuvent viser précisément que les adultes qui auront été en état de mériter le Ciel ou l'Enfer, de poser des actes qui seront la matière du jugement ?

Pour tous les adultes de raison il est clairement révélé que la mort fixe irrévocablement leur sort. Exception faite des ressuscités, c'est de foi. Mais aucun des textes révélés ne peut être appliqué aux enfants que par une extension abusive. Ce n'est donc pas d'en exclure les enfants qui est arbitraire, mais bien de les y inclure en faisant violence à ces textes.

Il en est de même des arguments de raison apportés à l'appui des textes révélés, aucun ne peut s'appliquer aux enfants, pas plus la fixation de l'âme par la mort dans l'état où elle se trouve, que la rétribution du composé humain, corps et âme. (Voir IIe partie, art. III).

On ne saurait prétendre sérieusement, nous semble-t-il, que « leur voie fut uniquement constituée par l'élévation et puis la chute d'Adam, leur premier père, leur chef naturel et surnaturel » (*Dict. Th. Fin dernière* c. 2498). Une voie, c'est un chemin à parcourir, ne fût-ce que métaphoriquement. « Comment l'aurais-je fait, si je n'étais pas né ? », nous rétorquerait justement chacun de ces enfants dont Dieu veut sincèrement le salut personnel.

Que l'on remarque bien au surplus, que notre position diffère totalement de l'origénisme qui affirmait que l'homme surpris par la mort en état de péché mortel, et donc damné, aurait un jour la possibilité de se repentir. Nous admettons au contraire comme une indubitable vérité de foi l'immutabilité de fait de l'âme fixée par la mort dans le mal qu'elle a librement, quoiqu'indirectement choisi ; mais, nous estimons que l'âme des enfants dont nous parlons aura après leur mort, si ce n'est au moment même de leur mort, la possibilité de choisir librement sa fin dernière, qu'elle sera en cela secourue par Dieu, d'un secours qui sera une véritable grâce surnaturelle.

III. — ÉTAT DE L'AME SÉPARÉE : SON PREMIER ACTE MORAL

L'âme des enfants morts sans Baptême quitte donc leur corps sans avoir jamais exercé son intelligence. Pour plus de commodité, n'envisageons que les enfants morts aussitôt après ou même avant leur naissance, bien que la solution soit la même pour tous ceux qui de fait n'ont pas posé un acte théologiquement humain avant leur mort.

Pour être sûr de ne pas nous laisser aller à la fantaisie, citons saint Thomas lui-même : *De Veritate*, q. XIX art. 1. c. : « De même que selon la foi catholique nous tenons fermement qu'après la mort l'âme subsiste séparée de son corps, de même il est nécessaire d'affirmer qu'elle peut, même séparée de son corps, exercer son intelligence » ib. : « On peut conclure qu'après la mort l'âme exerce son intelligence de trois manières... ensuite (20) grâce aux espèces qui lui sont divinement infusées dans l'état de séparation de son corps... » ib. ad. 3 m. : « Cette infusion des espèces qui se fait dans l'état de séparation de l'âme et du corps est liée à la condition naturelle de la substance séparée, et c'est pourquoi pas même les âmes des damnés en seront privées ». (Cf. *De Malo* q. V. a. 3.).

Citons, encore plus explicite, le Quodl. 3, q. XI, a. 21, c. circa f. « Il faut donc dire que l'âme séparée peut exercer son intelligence sur certains sujets grâce aux espèces intelligibles acquises quand elle était unie au corps. Mais ce mode de connaître ne suffit pas, parce que l'âme séparée connaît beaucoup de choses que nous ne connaissons pas en cette vie et surtout parce qu'il n'est pas admissible que l'âme *de ceux qui meurent dans le sein maternel* et n'eurent sans doute aucun usage de l'intelligence et par conséquent n'acquirent aucune espèce intelligible, n'exercent pas leur intelligence après la mort. Il faut donc ajouter que l'âme séparée de son corps reçoit une infusion d'espèces intelligibles, venant d'une nature supérieure, à savoir la nature divine... » (Cf. *Q. disp. De Spir. Creat.* a. 2, ad. 12 m.).

Ainsi donc, il n'est pas douteux, philosophiquement et théologiquement, que l'âme des enfants quittant leurs corps va sous une influence divine d'ordre naturel commencer à exercer

son intelligence, selon un mode différent sans doute de celui des vivants, mais qui n'en est pas moins humain et intellectuel.

Citons un auteur non suspect de complaisance en la matière : « Aussitôt l'âme séparée de son corps, elle (re ?) prend les conditions normales de l'activité propre aux esprits, activité indépendante de toute opération sensible et procédant par voie, non d'abstraction, mais d'intuition. Ainsi les esprits... d'un seul acte d'intelligence et de volonté qui épuise du premier coup leur puissance d'activité quant à la fin dernière, s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y fixent sans changement ultérieur possible... Telle fut la psychologie du premier acte délibéré par lequel les anges au commencement du monde s'attachèrent à leur fin dernière, les uns à Dieu, les autres à leur propre moi. Cet acte les fit entrer dans l'état de terme et leur gloire comme leur déchéance fut acquise définitivement. Il en est de même de l'âme après la mort.

...De là le principe énoncé par saint Jean Damascène et passé depuis axiome de théologie : Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour les Anges ». (Michel, *Les fins dernières*, p. 11, Bloud 1927).

Nous croyons donc pouvoir affirmer que le premier acte qui se présentera à l'intelligence de l'âme séparée du corps de l'enfant sera celui que saint Thomas décrit en ces termes : (I-II q. lxxxix, 6 c.) : « Ce qui se présente le premier à la pensée de l'homme quand il commence à avoir l'usage de la raison, c'est de délibérer sur lui-même. Et, s'il se tourne vers la fin à laquelle il doit tendre, il obtiendra par la grâce la rémission du péché originel ; s'il ne se tourne pas vers cette fin dans la mesure où son âge est capable de discernement, il péchera mortellement, ne faisant pas ce qui est en son pouvoir ».

Tous les théologiens n'admettent pas cette opinion de saint Thomas. Mais arguer pour la rejeter de l'inexistence d'un précepte qui imposerait cette tendance immédiate à la fin, c'est, croyons-nous, se méprendre sur le sens de la question. Saint Thomas ne parle pas d'une obligation de précepte, mais d'une nécessité psychologique. Tant qu'il ne sera pas orienté vers l'une ou l'autre fin, l'enfant, ne distinguant pas le bien du mal, ne sera pas capable d'un acte humain ; et comme

cette orientation sera nécessairement bonne ou mauvaise, la conséquence s'impose : justification par la grâce ou péché mortel.

Mais quand bien même on n'admettrait pas pour le vivant l'existence de ce dilemme à l'aurore de la vie morale, il semble bien qu'on ne puisse absolument pas le mettre en doute pour l'âme de l'enfant mort avant l'âge de raison.

Le plus grand nombre des théologiens affirme actuellement que tous ces enfants sans exception, — et pourquoi y en aurait-il une ? — atteindront de fait dans les Limbes ce qui eût constitué la fin naturelle et l'éternel partage de l'homme, si Dieu n'avait appelé à l'ordre surnaturel l'humanité tout entière.

Une page du R. P. Garrigou-Lagrange dans son beau livre *La Providence et la confiance en Dieu* (9e mille, 1932, p. 61) expose nettement cette fin naturelle : « Si le péché originel n'avait pas affaibli nos forces morales, cette connaissance naturelle de Dieu (auteur de la nature, celle que nous donnent les preuves de son existence) nous permettrait d'arriver à un amour naturel efficace de Dieu, auteur de la nature, de Dieu, souverain Bien, naturellement connu.

« Or, dans cette connaissance naturelle et dans cet amour naturel et efficace de Dieu, l'homme, s'il avait été créé dans un état purement naturel, aurait trouvé le vrai bonheur, non pas la béatitude absolument parfaite, qui est la béatitude surnaturelle ou la vision immédiate de Dieu, mais pourtant un vrai bonheur solide et durable, car cet amour naturel de Dieu, s'il est efficace, oriente vraiment notre vie vers Lui et nous donne en un vrai sens de nous reposer en Lui, du moins dans l'ordre naturel, dans l'ordre de ce qui est dû à notre nature. Il en eût été ainsi, dans un état naturel, pour l'âme immortelle des justes après l'épreuve de cette vie. »

Accorder à tous les enfants morts sans Baptême l'obtention de cette fin naturelle, c'est, à notre humble avis, tout à la fois beaucoup trop et beaucoup trop peu.

Trop peu d'abord, car c'est leur refuser toute réelle possibilité d'être jamais élevé à l'ordre surnaturel et d'obtenir leur seule véritable fin dernière, que Dieu, — ne l'oublions pas, — veut vraiment et sincèrement leur voir obtenir puisqu'il veut leur salut.

Mais c'est aussi beaucoup trop. L'âme des enfants n'étant fixée ni dans le bien ni dans le mal avant la mort, aura nécessairement à adhérer à l'un ou l'autre après la mort ; et elle ne le pourra faire, conformément à sa nature intellectuelle et libre, qu'en délibérant sur elle-même, qu'en choisissant personnellement sa fin dernière, évidemment avec le secours de Dieu.

Or, sur quoi se baser pour affirmer que ce secours divin sera efficace pour tous, si bien qu'aucune de ces âmes n'abusera de sa liberté, que tous ces enfants, sans en excepter un seul, s'orienteront de fait vers la fin à laquelle ils doivent tendre ?

N'oublions pas que si l'âme de ces enfants n'a pas été élevée à l'état surnaturel, elle ne se trouve pas davantage dans l'état de nature intègre, mais dans celui de nature corrompue. Dès lors, ce n'est pas seulement le concours divin d'ordre physique, exigé par la nature, qu'il lui faudra recevoir pour fixer heureusement son choix et ne pas tomber. Écoutons en effet saint Thomas, *De Malo* q. III, a. 1, ad 9 m. « Il faut parler différemment de l'homme dans l'état où il a été créé et de l'homme dans l'état de nature déchue ; dans l'état où il a été créé (statum naturæ conditæ, pour ne pas préjuger de certaines controverses) rien ne le poussait au mal... aussi n'avait-il pas besoin du secours de la grâce pour éviter le péché... mais dans l'état de nature corrompue il a quelque chose qui le porte au mal et c'est pourquoi il a besoin du secours de la grâce pour ne pas tomber ». (Cf. *de Verit.* q. XXIV, a. 7 c. et ad 7 m.)

L'existence d'une « gratia sanans » qui n'aurait pour aboutissant qu'un état purement naturel est-elle admissible dans l'état actuel de nature rachetée et compatible avec l'universalité de l'appel à la fin surnaturelle ?

Par ailleurs, un secours, d'ordre non-surnaturel par la fin à laquelle il est destiné : maintenir l'âme dans le droit ordre naturel, d'ordre non-naturel, puisqu'il n'est pas exigé par la nature, et qui serait efficace à tous coups, serait bien le seul de son espèce dans l'histoire de la création. Un secours d'une telle efficacité fut refusé à une notable partie des Anges; il ne fut pas donné à Adam et Eve au Paradis terrestre, et n'est le partage d'aucun des adultes qui se damnent.

Dans ces conditions n'est-il pas absolument gratuit et téméraire d'affirmer que Dieu le donne à tous les enfants morts

sans baptême et de prétendre que tous parviennent impeccablement à cette quasi-fin naturelle ?

IV. — NOTRE ESSAI DE SOLUTION

Il nous semble bien plus conforme à ce que Dieu nous a révélé de sa manière de faire, d'admettre que tous ces enfants recevront sans doute possible les secours suffisants pour bien s'orienter, mais que pour les uns ces secours seront efficaces et chez les autres, non. Ces derniers, se détournant librement de leur fin dernière, commettront par là même un péché mortel, et se damneront au plein sens du mot. Les autres au contraire « obtiendront par la grâce la rémission du péché originel » et seront sauvés, également au plein sens théologique du mot.

On nous arrêtera sans doute : Après la mort, ce secours qui pourrait, nous en convenons, car cela ne dépend que du bon plaisir divin, être d'ordre surnaturel, ne sera en fait qu'un secours d'ordre naturel.

A quoi nous répondrons toujours :

Puisque, d'une part, vous accordez que Dieu veut réellement le salut de tous les hommes, y compris les enfants ;

et, partant, donne à tous ceux qu'il veut sauver des grâces qui leur rendent ce salut réellement possible, compte tenu des circonstances où chacun se trouve ;

et que d'autre part, ces enfants n'ont pas reçu avant leur mort des secours surnaturels qui leur aient rendu leur salut réellement possible dans les circonstances où ils se trouvaient ;

sur quoi vous basez-vous pour affirmer que Dieu ne les leur donne pas au moment de leur mort ?

Vous concédez que Dieu peut donner des grâces surnaturelles à ce moment, que les enfants ne peuvent certainement se sauver s'ils ne les reçoivent à ce moment, reconnaissez donc que Dieu nous a implicitement révélé qu'Il ferait à ce moment le nécessaire pour rendre possible aux enfants leur salut, quand Il nous a très explicitement affirmé sa sincère volonté de les sauver.

En outre, quelle que soit la manière d'expliquer la fixité des âmes séparées, par des principes intrinsèques ou extrinsèques, — et ceux qui n'admettent que ce dernier mode auraient à

expliquer de plus comment la connaissance naturelle de Dieu peut suffire à fixer par elle-même et pour toujours dans le bien une nature déchue —, il semble bien qu'il faille affirmer que le sort éternel des enfants se réglera instantanément, par un seul acte, selon que l'âme se tournera vers Dieu ou vers elle-même, après qu'un premier acte lui aura fait prendre possession de sa propre nature. (Cf. *de Malo*, q. XVI, a. 4.).

DEUXIÈME PARTIE

RÉPONSE AUX OBJECTIONS

I. — OBJECTIONS PROVENANT DES DÉCISIONS DU MAGISTÈRE

I. — Le Concile de Florence déclare : « Les âmes de ceux qui meurent en état de péché mortel ou avec le seul péché originel descendent sans retard en Enfer pour y être punies de peines d'ailleurs inégales (ou : dissemblables, disparibus) » (DENZ. 693).

R) Ce texte, dont nous essaierons d'expliquer la genèse et la portée dans l'Appendice est le seul à faire quelque difficulté, nous n'avons pas en effet à le distinguer des citations qui en ont ensuite été faites. Outre qu'il semble bien que le Concile n'avait pas en vue de rien définir en dehors de l'existence du Purgatoire et du caractère immédiat, tant de la vision intuitive que de l'Enfer, nous répondons que, suivant la doctrine actuellement commune, l'enfer des enfants ne serait pas celui des damnés et que, les enfants ignorant leur privation de la vision béatifique, on ne voit pas bien comment cette privation leur serait pénible, ni, par surcroît, comment, si elle l'était, les enfants seraient véritablement heureux. Nous nous rangeons totalement à l'avis de l'excellent article Rédemption, de M. RIVIÈRE, *Dict. Théol.* c. 1973 : « Quant à parler ici d'une « ombre de châtiment » qu'est-ce autre chose qu'une manière de sauver à tout prix *un mot* qu'on *vide* en même temps *de son contenu* ». La doctrine commune n'est donc pas en meilleure position que nous vis-à-vis du Concile de Florence pour qui veut l'interpréter strictement. Nous reconnaissons d'ailleurs sans difficulté que les enfants seront exclus du Ciel et privés

de la vision béatifique jusqu'à rémission du péché originel, et le Concile n'a nullement dit qu'elle n'aura jamais lieu ; il en est de même des textes d'Innocent III et de Jean XXII.

II. — On ajoute : Mais, précisément le schéma préparé pour le Concile du Vatican disait que : « Ceux qui meurent avec le seul péché originel seront privés pour toujours de la vision béatifique ».

R) Nous concédons que si ce texte avait été défini tel quel, il mettrait probablement fin à la controverse, mais Dieu n'a pas jugé à propos qu'il le fût et, dans sa Lettre *Multiplices inter*, Pie IX disait en propres termes : « Volumus et mandamus ut schemata decretorum et canonum ab iisdem viris (sc. membris commissionum) expressa et redacta, quæ *nos nulla nostra approbatione munita*, integre Patrum cognitioni reservamus, iisdem Patribus in Congregationem generalem collectis *ad examen et judicium subjiciantur* ». Nous concédons donc que ce schéma représente la doctrine courante parmi les théologiens chargés de la rédaction des canons, mais nous n'estimons pas que la Lettre de Pie IX en fasse précisément des définitions *ex cathedra ;* ce sont de simples schémas de discussion. Mais il suffit de feuilleter une Histoire du Concile de Trente, par exemple, pour savoir combien est remanié parfois le texte d'un canon avant sa promulgation, et cela jusqu'au vote final, si bien que la rédaction de tel canon (can. 9. Sess. XIV) est proprement inintelligible ; et, sur la certitude subjective de la justification, les Pères du Concile ont défini, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, la contradictoire de la thèse proposée par les théologiens, sous l'influence de ce qu'ils tenaient sans doute pour la doctrine commune, mais qui n'était pas celle du Saint-Esprit !

III. — Plusieurs systèmes imaginés pour sauver les enfants ont été condamnés.

Saint Pie V fit supprimer des Commentaires de Cajetan ces lignes : « Les enfants des fidèles chrétiens, lorsqu'il y a impossibilité de leur administrer le Baptême, peuvent être sauvés par les vœux et les prières de leurs parents ; et cela non seulement par un privilège spécial, mais en vertu d'une loi commune et ordinaire de Dieu ».

Schell, dont l'ouvrage fut mis à l'Index le 15 décembre 1898, affirmait que les souffrances de la mort constituaient pour les enfants un véritable martyre.

R) 1° Encore faut-il savoir si c'est de prétendre que les enfants pourraient se sauver qui était condamnable ou si c'était le mode suivant lequel on imaginait qu'ils seraient sauvés.

2° Outre que l'acte de Pie V n'a rien d'une définition *ex cathedra*, nous soutenons contre Cajetan que le Baptême est le seul moyen par lequel nous puissions venir en aide aux enfants, directement du moins. Car il reste toujours que les prières peuvent les aider indirectement soit en leur obtenant une heureuse naissance et la grâce du Baptême, soit en leur obtenant une résurrection miraculeuse, soit enfin, dans notre opinion, en leur obtenant de Dieu une grâce plus abondante pour le moment de l'épreuve.

3° Si l'ouvrage de Schell est à l'Index, il n'est pas prouvé que ce soit pour cette opinion hautement fantaisiste, du moins n'est-elle pas comprise dans la liste des motifs donnée par le Dict. Th. à l'article Schell. De toute manière on voudra bien nous accorder que notre thèse n'a rien de commun avec cette fantaisie.

Notons soigneusement, par contre, que ni les ouvrages de Klee, ni ceux du P. Minges n'ont subi aucune condamnation. Ce ne sont cependant pas les dénonciations à l'Index qui durent leur faire défaut, pour Klee surtout ; et on ne comprendrait pas qu'ils ne fussent pas à l'Index, mais bien au contraire pourvus de tous les *Nihil obstat* et les *Imprimatur* requis et nécessaires, si l'interprétation et la portée données aux textes conciliaires par nos adversaires étaient exactes.

Klee enseignait que l'âme des enfants serait illuminée au moment de leur mort de sorte qu'ils pourraient eux-mêmes fixer leur sort. Si c'est de l'âme séparée du corps que parle Klee, nous sommes d'accord avec lui ; mais si cette illumination tombe sur l'âme encore unie au corps elle nécessite un miracle que rien ne semble exiger. Toutefois, s'il était prouvé par la Révélation que la délibération de l'âme ne peut de fait avoir lieu après la mort de l'enfant, nous serions bien plus disposé

à admettre ce miracle que l'impossibilité pour les enfants de se sauver. (cf. *De veritate* q. XIV a 11 ad 1 m.)[1].

Notre position diffère également de celle du P. Minges. Nous ne croyons pas en effet que le salut des enfants dépende directement et nécessairement des prières de leurs parents, mais seulement dans le sens indiqué ci-dessus.

II. — OBJECTION PROVENANT DE LA NÉCESSITÉ DU BAPTÊME

Toute la thèse de nos adversaires repose sur le texte de saint Jean (III, 5) : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei[2] ».

R) A première vue, il semble évident que ce texte exclut à tout jamais du Ciel ceux qui ne recevront pas le Baptême. Ce serait la valeur logique de la proposition, mais est-ce bien sa valeur réelle, sa véritable portée ?

Pour le mieux comprendre, rapprochons ce texte de cette autre parole de Notre-Seigneur, rapportée par le même Évangéliste VI, 54 : « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis ».

Interprété avec la même rigueur logique que le premier, ce texte prouverait, à n'en pas douter, l'exclusion de la vie de

1. « Ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus... *certissime* est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret. »

2. On pourrait nous dire, et ce serait la seule manière sérieuse de poser l'objection : Ce n'est pas la nécessité intrinsèque du Baptême qui empêche les enfants morts sans l'avoir reçu d'arriver au ciel. Mais, ce que Dieu nous dit de cette nécessité prouve que sans le Baptême le salut des enfants est, de fait, impossible, Dieu n'ayant pas voulu, pour un motif dont Il est juge, mais qui n'est pas la nécessité du Baptême, donner aux enfants aucun des autres moyens de salut qu'il était sans nul doute en son pouvoir de leur accorder.

A quoi nous répondrons toujours : le texte qui nous parle du Baptême n'est pas plus exclusif que celui qui nous révèle la nécessité de l'Eucharistie. L'un et l'autre se doivent interpréter selon l'analogie de la foi ; la réelle et sincère volonté de Dieu de donner à tous les hommes les moyens suffisants de salut suivant les circonstances où ils se trouvent n'est pas moins clairement révélée que celle d'instituer le Baptême — et l'Eucharistie — comme moyens de salut, et d'imposer l'obligation morale de le recevoir à ceux qui ne sont pas dans l'impossibilité de recourir à ce moyen.

la grâce, et donc de la vie éternelle, de tous ceux qui ne communieraient pas sous les deux espèces. Mais cette conclusion est une hérésie formelle et tout le monde convient que ces textes doivent s'interpréter « conformément à la nature des choses ». — Ne nous en faisons donc point des épouvantails[1] !

De quoi est-il question, en effet ? D'un rite, entre des milliers de rites possibles, librement voulu et institué par Notre-Seigneur *comme moyen de sauver les âmes*. Toute la valeur de ce moyen, sa nécessité, son efficacité, lui viendront donc de la libre volonté du Christ, qui les aura sagement ordonnées et subordonnées à la fin qu'Il avait en vue en l'instituant : le salut des âmes. N'est-ce pas d'ailleurs un axiome de théologie que la formule « Sacramenta propter homines ? »

Ceci posé, qui est indiscutable, concevrait-on que Notre-Seigneur, voulant vraiment et réellement le salut de tous ceux pour qui Il était venu mourir, subordonnât, très sciemment et très librement, ce salut payé au prix de son sang à l'utilisation de ce moyen dont Il savait parfaitement que l'emploi serait physiquement impossible dans les deux tiers des cas ?

On conçoit très bien que Notre-Seigneur ait pu ne nous donner exclusivement que ce moyen d'assurer *ex opere operato* le salut des enfants, — alors qu'Il eût pu en instituer d'autres ; il nous semble inconcevable qu'Il ait voulu subordonner absolument

1. Voir dans le *Mysterium Fidei* du P. DE LA TAILLE (2e éd., 1924) *Elucid.*, XLIX, un édifiant parallèle patristique entre l'interprétation du *Nisi quis renatus fuerit* et celle du *Nisi manducaveritis*. — Loin de nous (cf. *Denz.*, 933) la pensée d'imputer à l'ensemble des Saints Pères une erreur (à laquelle cependant certains d'entre eux n'ont peut-être pas échappé, voir *Myst. Fidei*, p. 591-4) ; mais, dans la mesure même où l'on a voulu étendre l'universalité logique des deux propositions, il a bien fallu en diluer le contenu réel.

Alors que les textes ne parlent réellement que du seul Sacrement de Baptême in aqua vera et naturali, et du seul Sacrement de l'Eucharistie, sous les réelles espèces du pain et du vin, on dut les étendre au désir de ces Sacrements, même si ce désir n'est qu'implicitement contenu dans celui de faire tout ce qui est requis pour le salut, lequel désir à son tour est implicitement contenu dans l'acte de charité ! Peut-on alors parler sérieusement d'effet sacramentel ? et... dans quel genre inédit de causalité de colloquer ? N'eût-il pas été plus simple et plus loyal de reconnaître que, malgré la forme grammaticale de la phrase et l'interprétation de certains Pères, l'universalité de ces deux propositions n'était pas absolue, mais devait s'entendre des seuls adultes, pour lesquels seuls l'Evangile est subjectivement promulgué, quand ils en ont acquis une connaissance suffisante pour rendre leur refus de croire gravementcoupable devant Dieu ?

l'obtention de la vie éternelle à l'emploi d'un moyen absolument inutilisable pour le plus grand nombre de ceux dont Il disaitt en toute vérité : « Veni ut vitam habeant et abundantius habeant (Jo, x, 10).

Nous tenons donc pour indubitable que c'est la thèse de l'universalité de la volonté salvifique de Dieu qui doit nous guider dans l'interprétation du texte « Nisi quis renatus fuerit » et tenons pour une véritable pétition de principe de l'interpréter par la thèse même qu'il doit baser, la nécessité du Baptême. Dans l'ordre d'intention, la fin passe de toute manière avant les moyens.

Si donc nous attachions plus de valeur effective à la volonté de Notre-Seigneur d'imposer le Baptême qu'à celle de sauver les âmes, nous estimerions encourir les reproches qu'Il faisait déjà aux Fils du tonnerre : « Nescitis cujus spiritus estis. Filius hominis non venit animas perdere sed salvare » (Lc, ix, 55) et « Si autem sciretis quid est : Misericordiam volo et non sacrificium, nunquam condemnassetis innocentes. Dominus enim est Filius hominis etiam sabbati »... et Baptismi, pourrions-nous ajouter, certainement sans aller contre l'esprit du texte ! (Mt., xii, 7).

Faudra-t-il donc admettre que les Pères se sont unanimement trompés sur l'interprétation à donner au Nisi quis renatus fuerit ? Absit ! Que l'on nous permette de citer et d'appliquer à notre texte ces lignes du savant M. Michel (*Dict. Th. Schisme*, 1305) : « Les Pères prennent le texte biblique tel quel, en ses récits historiques comme en ses affirmations doctrinales ; ils l'expliquent sans le critiquer, en sorte qu'ils sont entraînés, par les circonstances d'un texte dont la composition n'est pas à tous égards homogène et dont l'intention n'est ni spéculative ni systématique, à poser des affirmations à quoi n'aboutirait pas une théologie scientifiquement élaborée. Dans la Bible, en effet, il n'y a pas seulement une révélation de vérités spéculatives portant sur les choses en soi, mais toute une politique divine où les possibilités de l'auditeur, les opportunités et les occasions de l'enseignement prennent parfois le pas sur la rigoureuse précision des énoncés au regard d'une vérité en soi. Aussi les Scolastiques qui connaissaient certes leur Bible et lui étaient profondément dociles se sont-ils généralement appliqués, surtout en matière morale, à construire leur théo-

logie selon la nature essentielle des choses, quitte à gloser, expliquer et ajuster ensuite les textes bibliques où semblait se trouver une indication différente ».

Saint Augustin, emporté par l'ardeur de sa polémique contre les Pélagiens, força inconsciemment la valeur relative de la thèse de la nécessité du Baptême, dont il se servait pour les combattre. Contraint par ses propres arguments, il dut, quoique avec beaucoup de ménagements, — et non sans hésitation, ce qu'oublièrent ses disciples, — envoyer les enfants dans les flammes de l'Enfer.

Dès le XIIe siècle au moins, la réaction fut très nette ; un moment arrêtée par le Jansénisme, elle reprit sa marche en avant quand furent mieux comprises la portée et les exigences de la thèse sur l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, et nul ne niera qu'elle ait beaucoup progressé depuis. Par une conséquence nécessaire, les limites de la thèse sur la nécessité du Baptême apparurent aussi plus nettes et... plus restraintes qu'on ne se l'était imaginé en commentant le *Nisi quis renatus fuerit*[1].

Rien d'étonnant à ce que les auteurs qui vécurent ou écrivirent dans le sillage du grand Docteur, ou qui auraient pu avoir à redouter une imputation de pélagianisme ou de semi-pélagianisme, n'aient pas songé ou réussi à se dégager sur ce point de l'emprise augustinienne, au moins quant à la manière de s'exprimer.

On continua donc à mettre en Enfer (mais dans un enfer sans flammes, qui n'était plus celui d'Augustin) ceux qui mouraient sans recevoir le Baptême (mais ce Baptême, ce n'est plus le seul Sacrement auquel il eût fallu réserver ce nom pour éviter l'équivoque, c'est le Sacrement... ou ses suppléances).

Tant bien que mal, bien que niée par nombre de bons esprits moins férus d'augustinisme que de clarté, la thèse put ainsi se maintenir aux yeux des théologiens de bonne volonté, plus soucieux de sauvegarder le respect dû à saint Augustin et les vieilles formules intransigeantes que de se risquer à éclaircir

1. Ici plus encore qu'ailleurs nous sentons cruellement notre insuffisance. On voudra bien admettre que nous n'avons pas de Patrologie, ni le moyen d'aller en consulter une à cinq jours de navigation. Quand un Capéran nous exposera-t-il comme il doit l'être, le Problème du salut des enfants morts sans Baptême ?

la question, — aussi longtemps du moins que l'on put croire l'évangélisation de l'univers un fait accompli et ignorer le milliard de païens qui angoissait Pie XI.

* * *

A qui donc nous objectera les textes établissant la nécessité du Baptême, nous répondons :

Dist. : La grâce formellement ou équivalemment baptismale est absolument nécessaire au salut, *concedo et amplius.* Le rite baptismal est lui aussi nécessaire, *nego.*

Inst. 1°. Mais c'est précisément du rite sacramentel que parlent les textes sacrés, les Conciles et les documents ecclésiastiques.

R. — Qui trop prouve, rien ne prouve. Si c'est du rite sacramentel que parlent les textes, ils excluent donc également du salut ceux qui sont mis à mort en haine du Christ ou meurent après un acte de charité ; car, avec la meilleure volonté du monde, il est impossible d'y retrouver l'essentiel du rite sacramentel, paroles et ablution.

Inst. 2°. L'acte de charité parfaite comporte le désir au moins implicite du Baptême.

R. — *a*) « Non potest esse nec intelligi quod amor sit alicujus quod non est in intellectu praeconceptum » (S. Th., *De Pot.*, q. x, a. 5 c.).

b) Les textes ne parlent pas du désir de l'eau, mais de l'eau elle-même, à moins d'entendre métaphoriquement le « ex aqua » et... de tomber alors sous l'anathème du Concile de Trente, Sess. VII, c. 2 : « Si quis dixerit aquam veram et naturalem — Il n'est pas dit : le désir implicite de l'eau — non esse de necessitate Baptismi atque ideo verba illa Domini Nostri Jesu Christi : Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto *ad metaphoram aliquam detorserit*, anathema sit ».

Inst. 3°. Le martyre et l'acte de charité parfaite ont été positivement institués par Notre-Seigneur comme suppléants du Baptême.

R. — Ni le martyre, ni l'acte de charité ne sont des institutions de Notre-Seigneur. Les Évangiles nous rapportent des paroles du Christ dont les théologiens tirent argument, — à

très juste titre — pour limiter la thèse de la nécessité du seul véritable Baptême d'eau en faveur du martyre et de l'acte de charité, mais rien ne prouve que d'autres exceptions ne doivent pas être admises en vertu de thèses connexes, que l'universalité de la volonté salvifique n'impose pas elle aussi une limite à la nécessité du Baptême.

Nous sommes tout à fait de l'avis de l'*Ami du Clergé* écrivant (11 février 1937, p. 106) « Aucun de ceux qui emploient l'expression « être justifié par le sacrement in voto » n'attribue au sacrement in voto une efficacité distincte de l'efficacité de la contrition parfaite. *C'est donc ici une question de mot uniquement...*

Il ne peut y avoir de réelle charité, de réelle contrition, à laquelle ne soit joint, *dans la mesure ou le pêcheur le connaît*, le désir du sacrement à recevoir. Mais il est bien évident que le désir du sacrement n'ajoute rien à l'efficacité de la contrition parfaite, il devient simplement la condition essentielle de cette contrition ».

Nous nous permettons d'en conclure que le Baptême de désir ne peut être un moyen nécessaire de salut puisqu'il n'a aucune efficacité propre et n'a donc du Baptême que le flatus vocis. Si l'existence du Baptême est connue et sa nécessité, il ne peut être exclu par la volonté de qui veut faire son salut, mais ne le point connaître ne peut en aucune manière empêcher le salut. Toute la question est donc de savoir — étant donné que Dieu veut vraiment le salut des enfants — s'Il leur communique en fait la réelle possibilité d'accéder aux seuls moyens absolument nécessaires en soi : grâce sanctifiante et vertus surnaturelles.

Sans doute le Concile de Trente dit-il, Sess. VI cap. IV, que la translation de l'état de péché originel à l'état de grâce « post Evangelium promulgatum, sine lavacro regenerationis aut ejus voto fieri non potest » (*Denz.*, 796), mais il ne dit nullement que l'Évangile est promulgué pour ceux qui n'en ont jamais entendu parler et nos censeurs ne devraient pas ignorer que la discussion est libre sur ce point.

Ici surtout, croyons-nous, il importe de ne pas se payer de mots et de ne pas se faire de « logomachie » un synonyme de « croisade ». En réalité, l'unanimité des théologiens admet que la nécessité de moyen du Baptême (= du Sacrement lui-

même) n'empêche ni les adultes qui n'en ont jamais entendu parler, ni les enfants tués en haine du Christ, de parvenir au Ciel ;

Nous affirmons que cette même nécessité de moyen n'empêche pas davantage les enfants dont nous parlons de se sauver ; mais, il est bien évident qu'aux uns comme aux autres la grâce qui ne leur est pas parvenue par le moyen réglementaire du Baptême doit parvenir par une autre voie. Voie que l'on peut appeler a-normale, au sens étymologique, ir-régulière, en ce sens qu'elle n'a fait l'objet, et pour cause, d'aucune réglementation positive de la part de Dieu ; mais que l'on ne saurait appeler exceptionnelle, puisqu'elle est en fait le partage de la très grande majorité de l'humanité.

L'unanimité des théologiens reconnaît comme vérité de foi l'existence de cette autre voie pour les adultes qui font un acte de charité parfaite et pour tous ceux qui sont mis à mort en haine du Christ, nous ne le leur reprocherons certes pas, mais nous nions qu'il soit de foi que cette autre voie n'existe pas aussi pour les enfants morts sans Baptême ; nous prétendons au contraire que l'existence de cette autre voie nous est implicitement révélée dans l'universalité de la volonté salvifique de Dieu.

Nous admettons franchement avec le *Dictionnaire de Théologie*, art. Baptême, c. 337, que « les enfants ne peuvent être soumis aux mêmes lois que les adultes, que l'ordre librement établi par Dieu pour ceux-ci ne l'a pas été pour ceux-là ».

Nous ne refuserions toutefois pas avec pertinacité de griller notre grain d'ençens aux vieilles formules et nous déclarons que l'acte de charité par lequel les enfants morts sans Baptême s'orienteront vers Dieu contiendra, ni plus ni moins que le même acte de charité émis par l'adulte, le vœu implicite du Baptême ; et pour le distinguer du Baptême de désir, nous proposons de l'appeler Baptême de ...regret !

Nos censeurs ne pourront donc plus nous reprocher de sauver des enfants non baptisés, qui n'appartiennent pas à l'âme de l'Église.

Ce n'est donc pas, au fond, la thèse de la nécessité du Baptême que l'on peut nous opposer. La seule vraie difficulté est de savoir si nous avons une raison suffisante d'affirmer dans l'autre vie l'existence de cette autre voie, au sujet de laquelle Dieu

n'a pas jugé à propos de rien nous révéler directement et explicitement.

* * *

Cette raison suffisante, nous croyons l'avoir dans ce fait, — admis par les tenants les plus acharnés de l'opinion classique, comme par nous-même, — que les enfants morts sans Baptême ne peuvent absolument pas être sauvés sans une intervention spéciale de Dieu ;

Or cette intervention ne peut être absolument nécessaire à leur salut que si Dieu ne leur a pas donné par ailleurs les moyens suffisant à rendre réellement possible leur salut, compte tenu des circonstances dans lesquelles ils se trouvaient.

Donc, — même d'après les tenants de la thèse classique,— il faut admettre qu'en dehors de cette intervention de Dieu, les enfants qui meurent sans Baptême n'auraient rien reçu qui leur rendît le salut réellement possible.

De cette intervention divine, les théologiens les plus classiques admettent la possibilité, même dans l'ordre providentiel actuel. Mais ils affirment, — nous ne savons pourquoi, — qu'elle n'est en fait qu'exceptionnelle.

Nous prétendons au contraire que le motif même qui la fait admettre pour des cas exceptionnels : son indispensable nécessité pour rendre le salut possible aux enfants morts sans Baptême, doit nous en faire étendre l'universalité à tous et chacun de ces enfants.

Nous concluons donc que le fait de cette intervention de Dieu[1] nous est, indirectement et implicitement, sans doute, mais très suffisamment révélé dans la révélation même que Dieu nous a faite de l'universalité de sa volonté salvifique, qui a pour effet de donner à tous et chacun des hommes, puisqu'Il les veut tous sauver, les moyens qui suffisent à leur rendre moralement et physiquement possible leur salut.

Nous croyons qu'il n'est pas possible à nos contradicteurs non seulement de concilier réellement, — nous ne disons pas verbalement — l'universalité de la volonté salvifique de Dieu

1. On a dit, (IIe P., art. 1) qu'il ne semblait pas admissible que cette intervention se produisit avant la mort ; après, au contraire, elle est conforme à la nature de l'âme séparée.

et l'universelle damnation des enfants morts sans Baptême du fait même qu'ils sont morts sans Baptême, mais de montrer qu'elles ne sont pas contradictoires.

On nous dit en effet : Dieu, pour ce qui est de Lui, pourvoit au salut de chacun selon sa capacité, mais les enfants ne peuvent être sauvés par des actes salutaires, mais seulement par le Baptême, dont la collation dépend des causes secondes et peut être empêchée par elles. — Mais c'est précisément affirmer ce qui est en question : Dieu pouvait instituer une infinité de moyens d'assurer le salut de l'enfant dès le sein de sa mère, et les âmes séparées sont naturellement capables avec l'aide de la grâce d'actes salutaires.

Dire que Dieu a suffisamment pourvu par le Baptême au salut de ces enfants eu égard à leur condition, et reconnaître par ailleurs que ce salut est tout simplement impossible, à moins d'une intervention spéciale de Dieu, n'est-ce pas contradictoire ? et n'est-ce pas implicitement supposer que sauver ces enfants est au-dessus de la puissance ordinaire de Dieu ?

Dans ce cas Dieu n'aurait pas donné aux enfants des moyens de se sauver suffisants dans les circonstances où ils se sont trouvés, évidemment indépendamment de leur volonté, mais seulement des moyens qui auraient suffi à leur salut s'ils ne s'étaient pas trouvés dans les circonstances où les ont placés les causes secondes, sans doute, mais conformément aux dispositions de la Providence. Il s'ensuivrait nécessairement que Dieu n'a pas pu ou pas voulu exercer sa très miséricordieuse et très gratuite volonté salvifique vis-à-vis de l'énorme partie de l'humanité qui s'est trouvée en ces circonstances.

Nous tenons fermement avec le P. Garrigou-Lagrange (*de Deo*, p. 475) que « Deus sibimetipsi debet dare omnibus creaturis id quod est necessarium ut possint ad suum finem pervenire » et nous en concluons que Dieu veut d'une volonté absolue et donc efficace donner à chacune des âmes qu'Il crée la réelle possibilité physique et morale d'atteindre la seule fin qu'Il veut lui voir atteindre, sa fin surnaturelle ; car, selon le même auteur (*ib.*, 432), « Deus non potest sincere velle finem nisi velit media sufficientia ad illum consequendum ».

* * *

Notons encore que notre thèse ne saurait amoindrir ni la stricte obligation d'assurer le salut des enfants en leur conférant

au plus tôt le Baptême, ni l'estime de l'immense bienfait que constitue, pour ceux qui meurent après l'avoir reçu, ce Sacrement qui les introduit ex opere operato dans la béatitude éternelle, sans avoir à subir l'unique et redoutable épreuve qui fut fatale à tant de purs esprits et qui aurait pu entraîner leur chute dans les flammes de l'Enfer.

Aucun risque donc que le missionnaire qui aura compris notre thèse, n'en conclue légitimement qu'il n'a pas à se fatiguer pour assurer le Baptême des enfants en danger de mort ; quant à ceux qui ne nous auraient pas compris, nous ne pouvons être tenus responsables de leurs conclusions aberrantes !

Bien loin donc d'être malfaisante, — on nous l'a reproché — notre thèse est au contraire susceptible d'apaiser les angoisses de tant de parents qui, sans qu'il y ait de leur faute, perdent des enfants sans les pouvoir baptiser, d'arrêter sur leurs lèvres des paroles blasphématoires et de leur rendre confiance en la divine Providence.

Nous la croyons aussi susceptible — peut-être manquons-nous par là de modestie —, de tirer une fameuse épine du pied des théologiens qui ont à traiter de la divine Providence ; qu'on relise plutôt le De Deo du R. P. Garrigou-Lagrange, et de Billot !

III. — OBJECTION PROVENANT DE LA LIMITATION DE L'ÉTAT DE VOIE PAR LA MORT

La doctrine catholique est ainsi résumée par le *Dictionnaire de Théologie*, art. Mort c. 2494 : « L'Église n'a pas sur ce point formulé de définition solennelle... Le Concile du Vatican se proposait de promulguer cette définition : « Après la mort, qui est le terme de notre voie, il faut que nous paraissions tous aussitôt devant le tribunal du Christ, afin que chacun rende compte de ce qu'il a fait quand il avait son corps, soit le bien, soit le mal ; et, après cette vie mortelle, il ne reste aucune place à la justification par le repentir ».

Nous avons dit (p. 158, ce qu'il fallait penser des schémas du Concile du Vatican. Mais est-il besoin de remarquer que même s'il avait été défini ce canon ne détruirait nullement notre thèse ? La mort en effet ne peut mettre un terme à une voie

qui n'a pas existé, aucun enfant n'aurait de compte à rendre d'actes qu'il n'a pu faire, parce qu'enfin, pour être justifiés, ils n'ont pas à se repentir, mais simplement à s'orienter vers Dieu, sans se détourner d'un bien inférieur auquel ils n'ont jamais adhéré.

L'auteur de l'article cité, le savant M. A. Michel continue : « Tous professent même que la raison dernière du terme imposé par la mort à l'état de voie est la volonté souveraine de Dieu, qui, absolument parlant, aurait pu faire qu'après la mort l'homme pût encore mériter, ou, qu'avant la mort fût déjà fixé un terme au mérite ou démérite possible. Mais, à ne consulter que l'ordre de la sagesse divine, l'instant de la mort paraît très convenablement choisi pour fixer le terme de la voie, tant au point de vue du sujet qui, à ce moment-là, se trouvant privé de son corps, cesse d'être principe total d'activité, qu'au point de vue de la sanction morale nécessaire dès l'entrée en l'autre vie ».

On ne saurait mieux dire, mais à condition de ne parler que des adultes. Sans doute, les enfants baptisés, morts avant l'âge de raison n'auront pas à être jugés, mais puisque, par un insigne et tout gratuit bienfait, la grâce baptismale les a orientés ex opere operato vers la fin dernière surnaturelle, on comprend que la mort puisse les fixer en cet état.

Au contraire, il nous semble contradictoire et inintelligible que la mort fixe par elle-même dans un état non-préexistant l'âme des enfants morts sans Baptême. Sans doute, elles n'ont pas l'orientation positive vers Dieu qui eût été leur partage sans le péché d'Adam, mais, restées dans l'ordre naturel, elles ne sont pas plus orientées vers le bien que vers le mal de cet ordre.

Nous rejetons sans difficulté la thèse condamnée suivant laquelle *toutes* les âmes humaines recevraient de Dieu au moment de la mort une illumination spéciale ; notre thèse n'a rien de semblable ; pour nous, les adultes de raison ont reçu avant la mort les grâces suffisantes, à la mort leur compte est réglé définitivement, il n'y a pas à y revenir.

Au contraire, les enfants — d'âge ou de raison — n'ont pas reçu les grâces suffisantes avant leur mort, ils reçoivent donc après celle-ci l'illumination d'ordre naturel et les grâces suffisantes d'ordre surnaturel.

Objection: Il n'y a pas de raison d'admettre pour ces enfants une exception à l'universalité de la limitation de l'état de voie par la mort, si Dieu a suffisamment pourvu à leur salut par l'institution du Baptême.

Or, le Baptême suffit à assurer le salut des enfants.

Donc il n'y a pas lieu d'admettre l'exception proposée.

R. — Ad M. Nous pourrions nier purement et simplement le supposé, à savoir l'universalité de cette limitation qui ne dépend que du bon plaisir divin et qui ne nous est nullement révélée ; il est prouvé que cette limite existe pour les adultes, il n'est pas prouvé qu'elle existe pour les enfants ; la supposer, alors qu'elle est précisément en question, est une pure pétition de principe. Donc tout au plus, dato, non concesso ;

ad m. : Le Baptême est vraiment et réellement un moyen suffisant d'assurer le salut des enfants qui ne peuvent le recevoir, je le nie et le prouve.

1° Tous admettent que ces enfants ne peuvent certainement se sauver sans une intervention spéciale de Dieu, or cette intervention spéciale ne peut être absolument nécessaire au salut si le Baptême quoique irrecevable constituait pour eux un moyen suffisant de salut. — Nous avons développé cet argument à l'article précédent, qu'on veuille bien s'y reporter.

2° Pourrait-elle prétendre qu'elle a voulu vraiment et sincèrement pourvoir tous ses enfants de remèdes suffisant à les sauver d'une mort certaine, une mère qui se serait sciemment et librement interdit l'usage de tous les remèdes possibles, sauf d'un seul, d'une efficacité infaillible sans doute, mais dont l'emploi serait physiquement impossible au plus grand nombre de ses enfants, vu leur bas-âge ?

Nous reprochera-t-on d'introduire le sentimentalisme dans un domaine où il n'a rien à voir ? Écoutons Dieu lui-même nous dire : « Une femme peut-elle oublier son enfant et n'avoir pas pitié du fruit de ses entrailles ? Mais, quand elle le ferait, moi je ne t'oublierais pas ! » — Dieu qui réprimanda le prophète, qui voulait, pour l'honneur de la prophétie, l'empêcher d'accorder le salut temporel à Ninive « dans laquelle il y a plus de cent vingt mille hommes qui ne savent distinguer leur main droite de leur gauche » (Jon. iv, 11), que dirait-il aux modernes Jonas qui, au nom du Baptême ou pour la sauvegarde des

limites de l'état de voie, par eux arbitrairement posées, voudraient l'empêcher d'accorder la réelle possibilité d'accéder au salut éternel à ces millions d'hommes qui n'auront jamais eu de main droite ou de main gauche ?

Inst. — Le Baptême suffirait à sauver les enfants si les causes secondes — dont Dieu n'est pas tenu d'empêcher l'action — ne s'y opposaient.

R. — Cet argument de l'opposition des causes secondes est un passe-partout avec lequel on pourrait tout aussi bien — ou aussi mal — prouver que Dieu, s'il n'avait pas racheté le genre humain après la chute d'Adam, eût quand même voulu réellement et sincèrement le salut de tous les hommes (sous-entendu : si le péché d'Adam ne s'y était opposé) ; que, s'il avait puni de mort Adam et Ève aussitôt après leur péché, il n'en aurait pas moins voulu réellement et sincèrement l'existence et le salut de tous les hommes actuels, (sous-entendu : si Adam et Ève n'étaient pas morts après leur péché), car tout cela Dieu l'aurait également voulu et le voudrait en tant que ne s'y opposent pas les causes secondes !

Mais alors, à quoi bon toutes les thèses sur l'universalité de la volonté salvifique et la répartition des grâces ? Il suffit amplement de prouver que Dieu avait élevé Adam et Ève à l'ordre surnaturel et en eux y avait appelé tout le genre humain, — à condition que les causes secondes n'y feraient pas d'opposition !

Nous nous permettons de croire que Dieu ne fit pas cette restriction mentale quand Il daigna nous révéler qu'Il voulait vraiment et réellement le salut de tous les hommes, qu'Il rachetait tous au prix de son sang et nous croyons que c'est dans le monde des causes secondes — et comment imaginer un monde où il n'y en eût pas —, dans l'ordre actuel de l'humanité déchue, tel que l'a fait le péché d'Adam, sans parler des nôtres, que Dieu veut réellement et sincèrement le salut de tous les hommes, Il n'est pas venu appeler des justes, mais des pécheurs.

Si la damnation d'une seule âme n'était pas due à son refus de coopérer librement à la grâce suffisante, on ne pourrait dire que cette âme a eu subjectivement la réelle possibilité de se sauver. On pourra dire qu'il eût été possible à d'autres de la

sauver (en la baptisant) on ne pourra dire que Dieu lui a donné à elle les moyens suffisants de se sauver dans les circonstances ordonnées ou au moins permises par sa Providence, qui pouvait fort bien les faire tout autres sans nuire aucunement ni à la liberté humaine, ni à l'ordre du monde.

De même qu'aucun individu ne pourrait faire son salut propre, sans recevoir personnellement les grâces suffisantes qui le lui rendent réellement possible, de même Dieu ne pourrait affirmer qu'Il a réellement voulu le salut de tel individu et donc de tous les hommes — s'Il ne lui a donné des grâces qui lui ont rendu son salut personnellement possible. Peu importe que l'obstacle soit venu d'actes coupables ou des forces naturelles, dès qu'un homme n'a pas reçu la grâce suffisante, Dieu ne peut nous révéler qu'Il a voulu le salut de tous les hommes. S'il ne faut pas nier le côté social du salut, il ne faut pas non plus l'exagérer au point de nier son côté individuel et personnel[1].

Aux enfants aussi bien qu'aux adultes convient la parole de Pie IX : « Minime patiatur (Deus) quempiam æternis puniri suppliciis, qui voluntariae culpae reatum non habeat ». (*Denz.* 1677).

Quand il s'agit du salut des adultes et de la répartition des grâces qui leur est faite, tous les théologiens admettent que la sincérité de la volonté salvifique en Dieu exige qu'Il donne à chacun de ceux qu'Il veut sauver des « grâces vraiment et

1. Cf. de Lubac, *Catholicisme*, que l'on n'accusera pas de minimiser les aspects du Dogme, p. 260 : « C'est ici qu'il convient de nous rappeler le principe premier de la mystique augustinienne : inter animam et Deum, nulla natura interposita. Chacun a besoin de la médiation de tous, mais nul n'est tenu à distance par aucun intermédiaire » et en note : « Nulla interjecta natura », nulla interposita natura, « nihil cadit medium », nombreux passages (*Capitula theol. et œcon., centur.* I, c. ii (P. G. 90, 1088.)

Cf. aussi Garrigou-Lagrange, *De Deo*, p. 533 : « Deus enim, quantum ex se est, vult sincere, voluntate antecedenti, ut omnes salvi fiant, *ita ut eorum damnatio « ex ipsis solis » proveniat.* Hoc autem non vellet, si ante omnem culpam ex parte reprobi prævisam, decrevisset positive eum a salute æterna excludere, tanquam a beneficio indebito ».

Id., p. 549 : « Hic actus (Dei) est quidem exclusio ab electione efficaci ad gloriam, sed non est exclusio positiva ab ipsa gloria. Et, eo non obstante, reprobi manent semper ordinati ad gloriam, ita ut, *nisi seipsos impedirent*, ad eam pervenirent ».

relativement suffisantes, c'est-à-dire qui leur confèrent une puissance vraie et sans entrave d'agir salutairement (veram et expeditam potentiam agendi salutariter) même compte tenu des circonstances où ils se trouvent subjectivement » (Hervé, III, f. 85) ; on ne saurait dire, sans mettre indûment des bornes à la Providence, qui « omnipotentiam suam parcendo maxime et miserando manifestas » (10e dim. après la Pentecôte), que les circonstances dans lesquelles les a placés cette Providence à qui rien n'échappe, les rendaient de fait incapables de recevoir cette grâce suffisante.

Nous n'avons donc pas, même en poussant notre logique à ses dernières conséquences « à exiger de Dieu le salut effectif de tous les hommes », c'est-à-dire qu'Il donne à tous la grâce efficace, — nous renvoyons sur cette question thomistes et molinistes à leurs auteurs et docteurs respectifs — ; mais, nous croyons que la logique raisonnant sainement sur les données certaines de la foi, se refuse à admettre soit que les enfants dont Dieu veut le salut au même titre que celui des autres hommes, puissent être exclus de la distribution des grâces suffisantes, soit que l'on étiquette de ce nom le Baptême, qui est certes un très insigne bienfait, mais qui laisse la grande majorité des enfants, les deux tiers peut-être, dans l'impossibilité physique absolue de se sauver. Nous ne comprenons dans ces deux tiers, qu'on veuille bien le remarquer, que les trop nombreuses victimes de l'avortement et de la mortalité infantile, sans préjuger aucunement du nombre des adultes d'âge et non de raison.

Sans prétendre supprimer pour autant le mystère de la conciliation en Dieu de la volonté salvifique universelle et de la prédestination, nous croyons qu'il avait en vue tout autre chose qu'une volonté et un amour aussi platoniques, le disciple que Jésus aimait et qui fut le confident de son Sacré-Cœur, quand il écrivait : « A ceci nous avons connu l'amour, c'est que Lui a donné sa vie pour nous » (I Jo., III, 16), « Il a manifesté son amour pour nous en envoyant son Fils unique dans le monde afin que nous vivions par Lui. Et cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais Lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés » (*ib.*, IV, 9-10). « Il est lui-même victime de propitiation pour nos péchés, non seule-

ment pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier ». (*ib.*, II, 2) « Nous avons connu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru. Dieu est amour ».

Après tout ce qu'Il a fait pour mériter notre salut comment douter que Notre-Seigneur n'ait fait le nécessaire, pour que l'application de ses mérites ne restât pas impossible aux deux tiers de ceux pour lesquels Il avait versé son sang ?

Nous demandons qu'on applique aussi aux enfants cette belle page du P. de Lubac, *Catholicisme*, ch. VII, « Le salut par l'Église », p. 159 : « Repoussée, condamnée, l'étroite solution d'un Saint-Cyran... Repoussée, condamnée également, comme bien inadéquate au problème, la solution par recours à des miracles, dont la loi est la rareté... Repoussé enfin, l'expédient d'un salut naturel, qui rejetterait pour l'éternité dans de ternes Limbes l'immense part d'une humanité pourtant faite tout entière à l'image de Dieu... Sans fermer les yeux sur la détresse de tant de multitudes assises à l'ombre de la mort, nous pensons néanmoins, avec saint Irénée, que le Fils depuis l'origine et sous tous les cieux, révèle plus ou moins obscurément le Père à toute créature, et qu'il peut être « le salut pour ceux qui sont nés hors de la voie ». Nous croyons avec saint Cyprien, saint Hilaire et saint Ambroise que le divin Soleil de justice luit sur tous et pour tous. Avec saint Jean Chrysostome, nous professons que la grâce est répandue partout et qu'elle n'excepte aucune âme de ses sollicitations. Avec saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie, nous nous refusons à dire qu'aucun homme naisse sans le Christ » et plus loin p. 172 « L'humanité est faite de personnes qui *toutes*, quelle que soit la catégorie ou quel que soit le siècle où les a placées leur naissance, ont une même destinée, singulière et éternelle... »

IV. — OBJECTION PROVENANT DE LA CONDAMNATION PAR PIE VI DE LA NÉGATION DES LIMBES

« L'opinion nouvelle est acculée logiquement à la témérité du pseudo-concile de Pistoie niant l'existence des Limbes... La note théologique infligée par Pie VI lui-même à la négation des Limbes est la témérité » (*Ami du Clergé* 2 juin 1938, p. 339) :

Quandoque bonus dormitat... Amicus !
(Un écrivain de génie n'est pas toujours égal à lui-même.)
(Larousse 1924.)

R) Ad M. : L'opinion nouvelle est acculée à la négation des Limbes. Nous pourrions nier purement et simplement la Majeure, et l'*Ami* ne nous en voudra pas d'emprunter les termes de notre réponse à son numéro 23 du 8 juin 1939, p. 357. « Par leur être même, esprits purs et âmes séparées ne sont nulle part. Ils sont et cela suffit. Donc, tout au moins avant la résurrection générale, il n'est pas nécessaire d'admettre que le paradis et l'enfer soient autre chose qu'*un état de l'âme.* Pour le Purgatoire où jamais ne pénétreront les corps, les théologiens actuels l'envisagent plus communément *comme un état que comme un lieu* », et l'auteur de citer longuement le remarquable article « Purgatoire » du *Dictionnaire de Théologie,* par M. Michel.

Nous appliquons aux Limbes ce que l'auteur dit du Purgatoire, c'est un état de l'âme et non un lieu. Mais, étant donné le nombre d'enfants qui meurent en bas-âge, bien que l'état transitoire des Limbes ne dure plus probablement qu'un instant pour chacun, on peut fort bien parler de l'existence des Limbes dans notre hypothèse, tout comme on pourrait affirmer celle du Purgatoire, alors même que la purification ne durerait qu'un instant pour chaque âme.

Cependant, comme on serait fondé à dire que nous nions l'éternité des Limbes, nous disons : Transeat Major et en venons.

ad m. : La note théologique infligée par Pie VI lui-même à la négation des Limbes est la témérité.

R) Reportons-nous au texte *complet* de Pie VI (*Denz.* 1526) : Qu'est-ce qui est condamné comme une doctrine fausse, téméraire et injurieuse aux écoles catholiques (de théologie) ? C'est « la doctrine qui rejette *comme une fable pélagienne* ce lieu des enfers (que les fidèles désignent çà et là du nom de limbe des enfants) dans lequel les âmes de ceux qui décèdent avec le seul péché originel sont punis de la peine du dam, mais non de la peine du feu, tout comme si, du fait qu'ils écartent la peine du feu, ils établissaient ce lieu et cet état exempt de coulpe et de peine, intermédiaire entre le royaume de Dieu et la damnation éternelle, tel que l'imaginaient les Pélagiens ».

Un exemple fera mieux saisir notre argumentation : tout bon thomiste se doit d'estimer le molinisme une erreur, et réciproquement tout moliniste sincère rejette comme une erreur le bannézianisme. Supposons, quod absit !, qu'un thomiste publie que « le molinisme n'est ni plus ni moins qu'un renouvellement du semi-pélagianisme », et que, pour ne pas être en retard de courtoisie, un moliniste réponde aussitôt que « la théorie prétendue thomiste n'est que du pur calvinisme ». Les deux ouvrages pourraient être simultanément et avantageusement mis à l'Index comme enseignant une doctrine « fausse, téméraire, injurieuse aux écoles catholiques, puisque tous deux rejetteraient *comme une hérésie* une doctrine publiquement enseignée dans l'Église et supposeraient par là même que l'Église laisse impunément enseigner des hérésies.

Mais de cette double condamnation, le thomiste ne serait pas plus en droit de conclure à la témérité du molinisme, que le moliniste ne déduirait logiquement la fausseté du thomisme, et nul n'en pourrait tirer prétexte de rejeter un troisième système qui renverrait dos-à-dos thomisme et molinisme *comme étant de simples erreurs.*

De même, dans la définition qui nous intéresse, ce n'est pas la *simple négation* des Limbes qui est condamnée comme fausse, téméraire et injurieuse aux écoles catholiques ; c'est leur assimilation à une fable pélagienne, c'est de les considérer comme une hérésie, comme si l'Église pouvait laisser enseigner une hérésie dans ses Universités. Évidemment on ne saurait tirer de notre thèse que nous estimions qu'en laissant enseigner l'existence des Limbes, l'Église laisse enseigner une hérésie.

Mais de même qu'elle laisse nécessairement enseigner une erreur, — faute de savoir où elle se trouve —, quand elle laisse enseigner simultanément les systèmes contradictoires du thomisme et du molinisme, de même, on ne peut conclure du seul fait qu'elle laisse enseigner l'existence des Limbes que cette existence soit une vérité certaine.

En forme donc, nous répondons :

dist. m. L'assimilation des Limbes à une fable pélagienne, donc hérétique, est condamnée par Pie VI, comme fausse, etc. *Concedo.*

La simple négation des Limbes est condamnée par Pie VI, *Nego.*

On pourrait, il est vrai, nous faire une instance : Il n'en reste pas moins que la négation des Limbes est une témérité en tant qu'elle s'oppose à la doctrine commune.

R) S'écarter sans raison suffisante du sentiment commun des théologiens est téméraire, *Concedo.*

Il n'y a pas de raison suffisante de nier, non pas l'existence, mais l'éternité des Limbes, *Nego* et *explico.*

La seule raison qu'ont les théologiens d'affirmer l'existence du Limbe des enfants (à ne pas confondre avec le Limbe des Pères), est l'impossibilité assez tardivement ressentie de mettre les enfants dans les flammes de l'Enfer des damnés, — impossibilité que nous concédons et amplius, et la prétendue impossibilité d'autre part où se trouvent les enfants d'accéder au Ciel tant à cause de la nécessité du Baptême qu'ils n'ont pas reçu, qu'à cause du terme mis par la mort à l'état de voie.

La discussion que nous avons établie dans les deux articles précédents de ces deux causes prétendues d'impossibilité pour les enfants d'arriver au Ciel a pu convaincre, si nous ne nous illusionnons, qu'il ne s'agit là que d'une prétendue impossibilité, partant de faux présupposés.

Dès lors, l'affirmation de l'éternité des Limbes est fausse à notre avis, mais nous ne l'assimilons nullement à une hérésie pélagienne ou autre. Elle a eu son utilité historique : pie creditur, en ce sens qu'elle a permis de sortir les enfants définitivement de l'Enfer ; magis pie negatur, ajoutons-nous, en tant que sa négation permet aux enfants d'arriver au Ciel.

Comme on reconnaît carrément que des Docteurs de l'envergure de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand se sont fourvoyés en envoyant les enfants morts sans Baptême dans les flammes de l'Enfer, (voir art. « Limbes », *Dict. Th.* GAUDEL), il nous semble que la tradition n'est pas suffisamment ferme sur le Sort des enfants morts sans Baptême, pour qu'on prétende déduire de la prétendue impossibilité où ils se trouvent de faire leur salut la certitude de l'éternité des Limbes, créées et mises au monde uniquement pour recevoir au XIIIe siècle les enfants qu'on venait de retirer des flammes de l'Enfer.

L'Écriture-Sainte d'ailleurs ne souffle mot de cette existence des Limbes que l'on prétend simplement déduire du Nisi quis renatus fuerit, dont nous avons dit ce qu'il en fallait penser. (cf. IIe partie, art. 1).

Jusqu'au XIIIe siècle la doctrine commune s'opposait très formellement à l'existence de ce lieu intermédiaire entre la droite et la gauche du Juge pour loger des êtres hybrides, ni boucs ni brebis.

En tout cas ceux qui croient devoir admettre l'existence de Limbes éternelles ne peuvent arguer contre nous de l'autorité de la tradition ou de la doctrine commune puisqu'ils rejettent eux aussi l'existence d'une véritable tradition en la matière jusqu'à Abélard. D'après l'article même du *Dictionnaire de Théologie*, bien que l'auteur se montre très catégorique sur l'éternité, il reconnaît que la doctrine thomiste sur l'état des âmes dans les Limbes reste une opinion théologique. Le Cardinal Noris put encore l'attaquer au XVIIIe siècle sans que son ouvrage, déféré à l'Index fût trouvé répréhensible en quoi que ce soit.

S'il a fallu huit siècles pour que, d'un accord à peu près commun, on sortit les enfants du feu de l'Enfer où les avait envoyés saint Augustin (changeant d'avis à cause de sa controverse avec les Pélagiens), rien d'étonnant à ce qu'il faille autant de siècles pour que l'accord se fasse aussi sur la nécessité de leur reconnaître la possibilité d'accéder au Ciel.

Nous nions donc qu'il y ait sur la question des Limbes et leur éternité une tradition au sens théologique du mot, et même une entente suffisante parmi les théologiens, pour qu'il y ait témérité à nier cette éternité.

V. — OBJECTION PROVENANT DE LA NOUVEAUTÉ DE NOTRE THÈSE

L'objection, elle, n'est certes pas nouvelle ! Pendant quelques siècles on la fulmina contre l'existence des Limbes ; depuis trois cent cinquante ans on la brandit contradictoirement contre la science moyenne et la prédétermination physique, sans que l'une ou l'autre thèse en soit autrement affectée !

Nous avouons ignorer en fait si la question a jamais été présentée sous cette forme.

Mais, n'oublions pas que depuis saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et saint Bernard, en passant par Gerson et Cajetan, (sans oublier toutefois saint Bonaventure), la liste est longue des théologiens de marque qui se sont inscrits en faux soit contre l'éternelle damnation des enfants, soit du moins contre le prétendu caractère révélé de cette damnation.

Il est de toute première importance, en effet, de noter que nul théologien ne songerait à mettre au nombre des secrets de Dieu, ou à abandonner à sa miséricorde, le sort des adultes morts en état de péché mortel ; il est clairement révélé, en effet, qu'ils sont éternellement damnés, bien que Dieu puisse, de puissance absolue les sauver, ne fût-ce qu'en les ressuscitant, comme on le lit dans certaines vies de Saints. Tout théologien donc, qui met au nombre des secrets de Dieu le sort des enfants morts sans Baptême, ou déclare qu'il faut les abandonner à sa miséricorde, ou même simplement affirme, comme saint Thomas, que ne pouvant être sauvés par le Baptême dans le sein de leur mère, ces enfants sont cependant déjà nés pour Dieu, tous ces théologiens, disons-nous, affirment implicitement, qu'ils ne croient pas que Dieu ait voulu nous révéler l'éternelle et universelle damnation des deux tiers de l'humanité quand Notre-Seigneur enseignait à Nicodème la nécessité où il se trouvait de recevoir le Baptême.

On nous a reproché d'aller plus loin que saint Thomas ; est-ce un crime de suivre ses principes pour dépasser ses conclusions ? Il était évidemment plus simple et moins dangereux de ne rien dire. Nous croyons cependant faire œuvre utile en essayant dans la mesure de nos trop faibles moyens de faire avancer la question.

En ce qui concernait la partie constructive de notre thèse, il y a eu des essais malheureux. Nous n'avons pas cru que toute porte fût hermétiquement close et tout essai livré à un échec certain.

En effet « que les enfants morts sans Baptême échappent à la règle générale, c'est un fait incontestable » (*Dict. Th. Baptême*, c. 357). Pourquoi dès lors s'acharner à leur appliquer uniquement les tronçons de la règle générale qui, s'ils s'appliquaient à eux, les écarteraient du Ciel ? Après les multiples et

tangibles preuves que Dieu nous a prodiguées de la réalité et de la sincérité de sa volonté salvifique envers tous les hommes, il nous a semblé qu'à se faire une conception plus souple et moins exclusive de la nécessité du Baptême (qu'il est d'ailleurs impossible de maintenir dans les limites réelles de l' « ex aqua ») et à ne pas fixer arbitrairement (car la Révélation ne nous y contraint nullement) le même terme à l'état de voie des enfants qu'à celui des adultes, il y avait beaucoup moins de chances d'erreur, et, en tout cas, une témérité bien moins injurieuse à la divine Miséricorde, qu'à rétrécir, quoi qu'on en dise, l'universelle élévation de l'humanité à l'ordre surnaturel, et l'universelle volonté salvifique de Dieu.

Les deux prétendus obstacles de la nécessité du Baptême et du terme mis par la mort à l'état de voie des enfants, écartés, nous n'avons fait qu'appliquer aux âmes de ces enfants l'enseignement commun sur les substances spirituelles et les âmes séparées. Nous ne pouvons que nous étonner qu'on nous répondît que c'était « les concevoir comme des anges qui auraient le péché originel ».

Mise en forme, notre opinion s'opposerait de la manière suivante à l'*opinion classique :* Dieu veut sincèrement sauver tous les hommes, adultes et enfants, et leur donne les moyens suffisants pour cela. *Mais*, les enfants, dont le sort est en question, ne peuvent être sauvés par les seuls moyens que Dieu a établis pour sauver les adultes : Baptême, ou acte de charité avant la mort, et cela de par l'état même où ils se trouvent ;

donc Dieu ne sauve pas en fait ces enfants ;

et, subsidiairement, il faut conclure, de l'impossibilité d'admettre pour ces enfants une souffrance éternelle, à un état de bonheur naturel éternel, les Limbes.

Nous répondons, Concedo Majorem et minorem, nego consequentiam. Pour conclure que Dieu ne sauve pas en fait ces enfants, il ne suffit pas de prouver qu'ils ne peuvent être sauvés par les mêmes moyens que les adultes ;

Il faudrait prouver de plus que Dieu ou ne peut ou ne veut les sauver par d'autres moyens.

Or, d'une part, *tous* admettent que Dieu peut employer d'autres moyens, et d'autre part ni l'Écriture-Sainte (*Nisi ex aqua*, p. 160-sq.) ni la Tradition inconsistante sur ce point (p. 153-sq.) ni le Magistère ecclésiastique (p. 157-sq.) ne prouvent

définitivement que Dieu ne veut pas employer normalement d'autres moyens.

En conséquence nous concluons : Donc Dieu donne à ces enfants la possibilité de se sauver par d'autres moyens, conformes à leur état d'âmes séparées : acte de charité après la mort (p. 153-sq.) ;

Et subsidiairement nous nions l'éternité d'inutiles Limbes (p. 175-sq.).

CONCLUSION

Notre conclusion ne fera que ramasser en quelques mots toute notre thèse :

« Dieu n'a pas assigné deux fins à ses créatures : une fin surnaturelle pour les adultes et une fin naturelle pour les enfants qui meurent sans Baptême. Tous les hommes, adultes ou enfants, n'ont qu'une seule et même fin, qui est la vision intuitive » (*D. Th. Bap.* 372).

Or, Dieu n'a pu vouloir vraiment et réellement cette fin pour tous les hommes, dans l'état réel de ce monde, soumis à l'influence des causes secondes et tel que l'ont fait le péché d'Adam et les péchés de tous les hommes, sans leur donner à tous des moyens qui suffisent réellement, dans les circonstances où ils se trouvent, à atteindre cette fin.

Mais le Baptême n'est pas un moyen qui, dans l'état actuel du monde, rend réellement possible aux enfants qui meurent sans le recevoir l'obtention de cette fin, puisque de l'aveu de tous ils sont dans l'impossibilité physique absolue de se sauver sans une intervention spéciale de Dieu.

Donc Dieu se doit à lui-même de donner, et donne de fait aux enfants qui meurent sans Baptême un autre moyen qui leur rend réellement possible d'atteindre cette fin.

Mais ce moyen réellement suffisant, Dieu ne le donne pas aux enfants non-baptisés avant leur mort.

Donc Dieu donne aux enfants non-baptisés ce moyen réellement suffisant pour se sauver après leur mort.

Mais les âmes séparées, comme les esprits purs, sitôt après avoir pris conscience d'elles-mêmes, s'orientent par un seul acte qui les y fixe pour toujours vers ce qu'elles choisissent pour leur fin.

Donc Dieu donne aux âmes des enfants morts sans Baptême, pour cet acte unique d'où dépend leur sort éternel, le moyen suffisant d'atteindre leur fin, à savoir une grâce surnaturelle qui suffit vraiment à leur rendre possible l'orientation vers la seule fin que Dieu leur a assignée, la fin surnaturelle qu'est la vision intuitive.

Ce qu'il fallait démontrer.

A la question qui faisait l'objet de cette étude, nous répondons donc avec conviction : *oui, il est permis à un catholique de croire à la possibilité du salut éternel des enfants morts sans Baptême.*

« Dedisti Ei potestatem *omnis* carnis ut omne quod dedisti Ei det eis vitam aeternam. Haec est autem vita aeterna : Ut cognoscant Te Deum verum et quem misisti Jesum Christum » (Jo, xvii, 2-3).

« Pater, quos dedisti mihi volo ut ubi sum ego et illi sint mecum ut videant claritatem meam quam dedisti mihi. » (*Ib.*, 24).

Évêché de *Nouméa*, (Nouvelle-Calédonie). M. Laurenge, S.M.

APPENDICE

Illorum animas... (Conc. Flor.) : Voir page 40

L'Histoire ecclésiastique ne pourra-t-elle démontrer un jour que la difficulté ne provient que d'une erreur matérielle de rédaction uniquement attribuable au secrétaire chargé de la rédaction du Décret *pro Graecis*, à moins que ce ne soit nous qui nous trompions sur la valeur du *definivit* en ce texte. (Denz. 693.)

Après les interminables discussions sur la procession du Saint-Esprit *Filioque*, sur le feu du purgatoire, le pain azyme et la suprématie du Pape, les Pères grecs étaient extrêmement pressés d'en finir. Eugène IV, voulant d'une part les satisfaire, et, de l'autre ne pas se borner dans le décret de clôture à la trop mince énumération des articles sur lesquels on s'était mis d'accord, ordonna de joindre à la définition de ces quelques points la Profession de foi acceptée par Michel Paléologue au Concile de Lyon en 1274.

Or, le point qui nous occupe : le sort des enfants morts sans Baptême, ne fut pas même abordé à Florence, mais est un des articles de la Profession de foi de Lyon.

S'il est évident par ailleurs qu'une discussion préalable et prolongée n'est pas indispensable pour une définition, il n'en est pas moins vrai que

normalement, d'une absence complète de discussion sur un sujet, on peut inférer qu'un Concile n'a pas eu l'intention de définir quoi que ce soit à ce sujet.

Donc, Florence d'une part n'ayant pas même examiné la question et Eugène IV d'autre part n'ayant d'autre intention que de reproduire dans les mêmes termes, pour éviter toute nouvelle difficulté, l'enseignement admis par les Grecs à Lyon, il nous semble évident que la formule *Illorum animas* ne peut avoir dans le Concile de Florence un autre sens et une autre valeur que dans la Profession de foi de Michel Paléologue.

Étudions-la donc dans ce document. *Denz.* 464.

Après une série de huit articles, commençant chacun par *credimus*, nous lisons : *Haec est vera fides catholica et hanc in supradictis articulis tenet et praedicat Sacrosancta Ecclesia Romana.* Donc jusqu'ici il s'agit d'articles de foi définis. Puis, le document continue : *Sed propter diversos errores a quibusdam ex ignorantia et ab aliis ex malitia introductos, dicit et praedicat...*, viennent alors la question de la pénitence, du Purgatoire, la réception *mox* au Ciel de ceux qui meurent sans aucune faute ou les ont expiées, puis nous arrivons à notre formule : *Illorum autem animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.* Le texte reprend aussitôt : *Eadem Sacrosancta Ecclesia Romana firmiter credit et firmiter asseverat quod nihilominus in die judicii...*

Il est donc évident que dans son enseignement, le Concile distingue deux parties : les vérités de foi : *credimus* et ce qui est enseigné mais n'est pas de foi, *dicit et praedicat.*

Cela est si vrai qu'en 1336, Benoit XII fut obligé de revenir sur la question du Purgatoire et la réception immédiate des âmes au Ciel ou en Enfer. Par la Constitution *Benedictus Deus*, il définissait — contre la pensée personnelle de son prédécesseur qui n'y avait donc pas vu une doctrine définie à Lyon — la doctrine de l'Église ; mais tandis qu'il reprend les termes mêmes de la Profession de foi de Michel Paléologue, IL OMET SOIGNEUSEMENT TOUT CE QUI CONCERNE LE SORT DES ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME. Pourquoi cette omission, s'll tenait cette proposition comme définie ou du moins comme définissabe au même titre que la réception immédiate des âmes au Ciel ou en Enfer ?

Lyon (*Denz.* 464)	Benoit XII (*Denz.* 531)
« Sacrosancta Romana Ecclesia dicit et praedicat...	« ...Auctoritate apostolica definimus insuper quod secundum Dei ordinationem communem animae decedentium
Illorum autem animas qui in MORTALI peccato vel CUM SOLO ORIGINALI	in ACTUALI peccato MORTALI
decedunt mox in infernum descendere poenis tamen disparibus puniendas.	mox post mortem suam ad inferna descendunt ubi poenis infernalibus cruciantur
Eadem S. E. R. firmiter credit et firmiter asseverat quod nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem. »	et quod nihilominus in die judicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem. »

Il est de toute évidence que le rédacteur de 1336 avait devant les yeux la rédaction de 1274, et l'on peut croire que ce n'est pas fortuitement

qu'il a omis de sa définition les mots *cum solo originali* et qu'il a au contraire bien précisé *in actuali peccato* alors surtout que quelques lignes plus haut il mentionnait très explicitement parmi ceux qui entrent aussitôt après leur mort au Ciel les enfants morts baptisés avant l'âge de raison.

Pourquoi cette modification certainement intentionnelle ? Il serait vraiment piquant que le Concile de Lyon ait eu en vue parmi les *diversos errores* la théorie des Limbes lancée par Abélard et qui commençait à se répandre, tandis qu'au temps de Benoît XII elle avait conquis droit de cité et ne pouvait plus être traitée en nouveauté, bien qu'elle ne restât toujours qu'une opinion d'école.

Les rédacteurs de la bulle Laetentur cœli, chargés par Eugène IV de reproduire la Profession de foi de Michel Paléologue, ont remplacé ses huit *credimus* par un seul *diffinimus* ; et sans tenir compte que dans le Concile de Lyon les propositions *Si vere poenitentes* et *Illorum animas* ne dépendaient plus de *credimus*, mais de *dicit et praedicat* que le Concile lui oppose, les rédacteurs de Florence continuent dans une interminable phrase à faire dépendre ces deux propositions de leur *diffinimus*.

Il faut donc admettre, nous semble-t-il, ou bien qu'ils ont commis une erreur matérielle en rédigeant leur décret (cf. ce que nous avons dit art. V-II), ou bien qu'ils ont intentionnellement donné à *diffinimus* un sens beaucoup plus large et plus vague que celui que nous lui attribuons actuellement, comme semblerait le prouver le fait qu'ils font dépendre de cet unique verbe aussi bien le *Filioque* que l'obligation pour les prêtres de célébrer soit avec du pain azyme, soit avec du pain fermenté, chacun suivant son rite.

Disons d'ailleurs que, sauf sur le point qui nous préoccupe, le changement effectué n'avait aucun inconvénient ; étant données les définitions de Benoît XII (dont le sort des enfants était précisément exclu), il ne s'agissait plus pour les autres points (entrée immédiate au Ciel ou en enfer, Purgatoire) d'un enseignement donné comme commun à l'occasion de certaines erreurs, mais de vérité de foi définies, après le Concile de Lyon.

Mais en 1439, personne, croyons-nous, pas plus les Pères grecs ou latins, qui n'avaient même pas abordé le sujet, que le Pape Eugène IV, qui ne voulait que reproduire ce que les Grecs avaient souscrit à Lyon — sans y rien changer pour ne pas amener de nouvelles complications, — n'avait l'intention de faire du sort des enfants morts sans Baptême une vérité de foi définie.

Dans l'interprétation qu'il donnait de ce texte, Petau raisonnait ainsi, et il semble bien que saint Bellarmin et le Cardinal Noris aient fait de même. Lyon et Florence ont donné une définition en la matière ; or, ils enseignent que les enfants descendent en enfer, et non aux Limbes, donc...

L'enseignement actuellement commun concède la majeure et nie la mineure, prétendant que Lyon et Florence font d'*infernos* un synonyme de Limbes. (Cf. *Dict. Th. Limbes*, 766.)

Nous croyons qu'il faut concéder sa mineure à Petau, mais nier la majeure : Florence n'a voulu que reproduire Lyon, qui n'avait certainement pas l'intention de définir, mais seulement d'indiquer à l'occasion de certaines erreurs, quel était alors l'enseignement commun. Florence devait d'ailleurs, dans son décret *pro Jacobitis*, donner sur la matière et la forme des Sacrements l'enseignement alors commun, qui depuis... (Cf. Van Rossum, *De essentia Sacramenti Ordinis*, nn. 459, 460, 481.)

LE THÉANDRISME SPIRITUEL DE BÉRULLE

A PROPOS DU « THÉOCENTRISME » décrit par H. BREMOND[1]

Il est difficile de résumer ou de caractériser en un seul mot une doctrine, à moins de le former avec le nom même de son auteur. Mais si l'on veut que le mot lui-même exprime l'essence du contenu on risque d'être accusé d'erreur ou d'imprécision. Constatons-le avec le fondateur de l'Oratoire.

1. C'est certainement d'imprécision qu'il faut accuser Bremond lors qu'il propose son fameux vocable : «*théocentrisme*», pour qualifier la doctrine spirituelle de Bérulle.

Imprécision mais non erreur, si du moins on prend le mot avec toutes les nuances dont a eu soin de l'envelopper l'auteur quand il a voulu l'opposer à « l'anthropocentrisme » ignatien.

Les textes abondent qui montrent le rôle central de Dieu dans ce système spirituel[2]. « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même et ne point opérer par ce regard et rechercher de soi-même, mais par le regard pur de Dieu[3] », cela est répété sous de multiples formes.

Qu'il y ait ici une opposition analogue à celle de l'héliocentrisme par rapport au géocentrisme, Bérulle lui-même l'a vu, puisqu'il fait une allusion explicite à Copernic.

Bremond cite ce passage (p. 24) :

« Un excellent esprit de ce siècle — et il ajoute en marge Nicolaus Copernicus — a voulu maintenir que le soleil est

1. *Histoire littéraire du sentiment religieux*, III, p. 3-279.
2. Les citations sont faites d'après l'édition Migne, 1856, des *Œuvres complètes* de BÉRULLE (vol. CXXXIV des *Œuvres diverses*), 1756 colonnes.
3. *Opuscule* 182, « Usage de l'esprit et de la science », XI ; Migne, col. 1245.

au centre du monde et non pas la terre ; qu'il est immobile et que la terre proportionnément à sa figure ronde se meut au regard du soleil... Cette opinion nouvelle peu suivie en la science des astres est utile et doit être suivie en la science du salut[4] ». Bremond arrête là sa citation, car la suite aurait montré à l'évidence l'imprécision du vocable « théocentrisme ». Bérulle ajoute en effet « Car Jésus est le soleil immobile en sa grandeur et mouvant toutes choses ». Le vocable n'est point faux pourtant, car Bérulle poursuit « Jésus est semblable à son Père et était assis à sa dextre, il est immobile comme lui et donne mouvement à tout ». Il continue toutefois : « Jésus est le vrai centre du monde et le monde doit être en mouvement continuel avec lui, Jésus est le soleil de nos âmes duquel elles reçoivent toutes les grâces, les lumières et les influences ».

2. On a donc proposé un mot plus précis que « théocentrisme » pour caractériser cette doctrine et on dit : *Christocentrisme*.

Les textes déjà cités montrent qu'il est parfaitement correct. Quelques autres montreraient qu'il peut aisément unifier les divers aspects de la doctrine.

Le Christ est à la fois objet et moyen suprême de la religion. « Car elle a cette excellence qu'elle a Dieu pour objet, qu'elle a Dieu aussi pour moyen... C'est Dieu qu'elle adore, et c'est par un Dieu incarné et par un Dieu mourant qu'elle adore le Dieu vivant et éternel[5] ».

Le Christ est centre de référence de notre vie spirituelle (cohérence, appropriations) « Comme Dieu en sa gloire est lui-même notre héritage et notre partage ; Jésus aussi en ses états et en ses mystères est lui-même notre partage... Ainsi il se partage soi-même à ses enfants, les rendant participants de l'esprit et de la grâce de ses mystères[6] ».

Il nous donne nous-mêmes à nous-mêmes, « nous devons regarder notre être comme un être manqué et imparfait, comme un vide qui a besoin d'être rempli, comme une partie qui a besoin d'être accomplie, comme une table d'attente qui attend l'accomplissement de celui qui l'a faite, comme une

4. *Grandeurs de Jésus*, Discours II, II ; Migne, col. 161.
5. *Opuscule* 62, « La mort de Lazare » ; Migne, 1038. Voir aussi *ibid.*, 1059 et 953.
6. *Opsucule* 17, « Considération sur l'Incarnation », II ; Migne, col. 940.

couche première en la main d'un excellent peintre qui attend les vives et dernières couleurs[7] ».

3. Le mot « théocentrisme » est-il encore suffisant ? Ne peut-on préciser davantage ? N'y a-t-il pas une caractéristique bérullienne plus spécifique ? Nous proposons *théandrisme.*

Saint Jean est christocentrique aussi bien que saint Paul mais pas de la même manière. Saint Ignace aussi autant que Bérulle. Quelle est la nuance propre à ce dernier ?

D'abord, ce n'est pas seulement au « Christ céleste » qu'il se réfère, mais tout aussi bien à sa vie terrestre. C'est la personne même de Jésus qui l'intéresse telle que l'a définie la théologie catholique : le Verbe de Dieu assumant hypostatiquement la nature humaine. C'est cette réalité ontologique, absolument unique, qu'est la personne du *Verbe incarné* qui constitue le pôle d'attraction de toute sa réflexion spirituelle. C'est le fait de la double réalité humaine et divine dans le Christ — on pourrait donc parler de « théandrisme » —. D'autant plus que c'est sous cet aspect aussi qu'elle pénètre la vie spirituelle des hommes, qu'elle est efficace pour eux. Jésus et sa personnalité psychologique, ce n'est pas un simple modèle à imiter. Pour Bérulle, le Verbe incarné est le porte-parole de l'humanité, l'homme par excellence, le médiateur religieux. « Il y a deux capacités admirables en Jésus, l'une par laquelle il est rendu capable de la divinité, de l'égalité de Dieu, mais avec dépendance ; l'autre est une capacité des âmes qu'il contient en soi, en son autorité, en sa puissance ; car s'il est capacité de Dieu, combien plus de ses créatures[8] ».

« Comme les créatures sont émanées de Dieu et Dieu produit continuellement des choses qui sortent hors de cette source vive de tout être, aussi de l'homme. Dieu doit émaner continuellement un monde d'effets excellents de vie, de grâce, de gloire, de splendeur, dignes de la divinité et dignes d'une humanité subsistante en la divinité, et vivante de la divinité[9] ».

Il faut noter enfin l'attention extrême de Bérulle au fait de l'Incarnation : le mystère de l'Annonciation occupe 30 chapitres.

---

7. *Opuscule* 91, « De la royauté de Jésus-Christ » ; Migne, 1080-1081. Voir H. Bremond, *op. cit.*, 98-99.
8. *Opuscule* 34, « Capacité divine des âmes » ; Migne, xxxiv, col. 968-969.
9. *Grandeurs de Jésus*, Disc. II « Élévation à Dieu sur l'Incarnation », Migne, *op. cit.*, 172.

Mais cette attention à la très sainte humanité de Jésus dans les mystères les plus charnels ne va jamais sans un climat profondément et authentiquement spirituel. Tout se joue ici dans la vie de l'esprit. Il ne veut pas qu'on parle bassement, comme des esprits bas, du mystère de l'Incarnation, mais plutôt comme l'Ange même qui a présidé à ce mystère[10], « lequel ne parle que de moyens divins, de la vertu du Très-Haut et de l'environnement du Saint-Esprit, etc... ».

Bremond note[11] la façon dont Bérulle « a dénaturalisé, délaïcisé, spiritualisé, idéalisé nombre de mots ». Et plus loin[12], il fait observer comment Bérulle dans le récit de l'Annonciation « a une manière qui est bien à lui de spiritualiser toute la scène ».

Les mystères du Christ, « les états », ne constituent pas seulement une réalité matérielle, historiquement située, mais un phénomène global comportant toujours une signification pour la conscience, une profondeur, « un esprit », dit-il lui même, employant ce mot comme synonyme d' « état ». « Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'*esprit* donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère est toujours présent[13] ».

« Jésus seul est notre accomplissement, et il faut nous lier à Jésus comme celui qui est le fond de notre être par la divinité ; le lien de notre être à Dieu par son humanité ; l'*esprit* de notre *esprit*, la vie de notre vie, la plénitude de notre capacité... en cette profonde et continuelle dépendance de Jésus est notre vie, notre repos, notre force et toute notre puissance à opérer ; et jamais nous ne devons agir que comme unis à lui, dirigés par lui, et tirant esprit de lui pour penser, pour porter et pour opérer faisant état que sans lui nous ne pouvons ni être ni agir pour le salut[14] ».

Après ces textes, il semble permis de parler de « théandrisme spirituel ».

Théron, P. S. S.

---

10. *Opuscule* 20 ; Migne, col. 471.
11. *Op. cit.*, p. 61.
12. *Ibid.*, p. 94, n. 1.
13. *Opuscule* 77, « De la perpétuité des mystères de Jésus-Christ » ; Migne, col. 1052.
14. *Opuscule* 144, « La vie des chrétiens en Jésus » ; Migne, col. 1181.

LE SYMBOLISME EUCHARISTIQUE

L'Eucharistie, comme tout sacrement et plus que tout autre, puisqu'elle est le Sacrement par excellence, est un symbole ou plus exactement un signe-symbole. Le signe, on le sait, est tout ce dont la connaissance conduit à la connaissance d'autre chose. Le symbole ajoute au signe d'être, en vertu d'une analogie fondée en nature, l'évocation sensible d'une réalité spirituelle, invisible. Tout symbole est donc un signe alors que tout signe n'est pas un symbole. Le symbole est moins définissant, moins précis que le signe ; mais il est plus émouvant. Que l'on compare la signification de ces mots : « le moine doit être un séparé » au symbolisme de la rasure monastique.

Là est la valeur pédagogique remarquable du sacrement. Constitué de paroles et d'un geste sensible, le sacrement unit la précision du signe institutionnel à la puissance d'évocation et d'émotion du symbole. Tout symbole est en effet, par nature, plurivalent et pour autant ambigu. Seule, la parole détermine le sens assumé. Ainsi, l'eau est apte à évoquer l'idée de fraîcheur, d'ablution, de fécondité, de lumière, de vie : autant de signification à préciser et qui, au reste, pourront se hiérarchiser autour d'une idée-mère.

Alors que tout sacrement chrétien est un symbole de la sanctification des hommes — saint Thomas d'Aquin et Concile de Trente —, tout sacrement de l'Église évoque conjointement bien que d'une manière graduée :

a) *la cause de la sanctification de l'homme*, qui est la *Passion du Christ ;*

b) la *forme* ou qualité spirituelle, principe formel *de cette sanctification de l'homme.* Il s'agit de la *grâce sanctifiante* sous l'aspect précis de sainteté qui caractérise l'effet propre à chacun des sept sacrements ;

c) le *terme final* ou sens définitif *de la sanctification humaine.* Il s'agit de *la Vie éternelle,* envisagée, elle aussi, dans chaque sacrement, sous un aspect déterminé, en liaison avec sa symbolique et son efficacité propres. Ainsi, le baptême évoque la vie du Fils de Dieu dans sa naissance, l'Eucharistie-Communion, la vie d'intimité avec Dieu du Fils de Dieu, convive de Dieu.

Dans les perspectives de ces notions générales, rappelées à grands traits, le symbolisme de l'Eucharistie apparaît particulièrement riche. Il n'offre, à vrai dire, qu'une difficulté au théologien : sa richesse. Le difficile est de distinguer, sans séparer ni confondre, la complexité du symbole.

*
* *

Transportons-nous au Cénacle. Relisons le récit du dernier souper. *Un repas. Le repas pascal.* Un nouveau rite s'inaugure qui en consommant l'ancien lui succède. Du pain et du vin mêlé d'eau. « Mon corps livré pour vous » et « mon sang pour vous répandu ». L'invitation à prendre : à manger l'un et à boire l'autre. Le commandement de faire cette chose en mémorial du Seigneur dans l'avenir, en souvenir de la Passion, jusqu'à la fin de ce monde et le retour du Christ.

Que de symbolismes pédagogiques en ces quelques données !

1° C'est d'abord, comme le Concile de Trente, après la tradition patristique, l'a relevé, le *Passage d'une Pâque dans l'autre* avec tout ce que cela comporte. « La pâque ancienne était immolée en mémoire de la sortie d'Israël des mains des Égyptiens. Le Christ s'institue la Pâque nouvelle que l'Église par ses prêtres, sous des signes visibles, immolera en mémoire de son passage de ce monde à son Père, quand par l'effusion de son Sang il nous a rachetés et arrachés au pouvoir des ténèbres pour nous transporter dans son royaume[1] ». On voit le symbolisme du passage, des deux côtés. Il s'agit de célébrer joyeusement, dans l'action de grâces, la commémoration d'une délivrance, l'une étant la figure de l'autre. Il s'agit de deux libérations, loin de la captivité et de l'exil, loin des ténèbres et du péché, loin du monde ou règnent le péché et ses conséquences

1. *Conc. Trid.*, Sess. XXII, cap. I.

pénibles dont la mort est l'achèvement. Il s'agit, de part et d'autre, d'arriver à la lumière et au Royaume de justice et de bonheur. Voilà un premier passage du visible à l'invisible, du corporel et temporel au spirituel et éternel, symbolisé dans l'Eucharistie.

2° C'est ensuite et conjointement l'*évocation de la Passion du Christ, sacrifice rédempteur de l'humanité.* Le Christ, en effet, sous peine de ne point avoir dit vrai ne présente pas à ses disciples la simple figure de son Corps et de son Sang, mais sous les dehors inchangés du pain et du vin, à partir du pain et du vin qu'il avait trouvés sur la table : « son corps » et « son sang ». Il présente l'un comme « livré pour les hommes » l'autre comme « répandu ou à répandre pour les hommes ». Ici et là, en chacun de ces moments et plus encore dans les deux pris successivement ainsi qu'ils se présentent dans le récit, c'est l'annonce prophétique, d'une prophétie d'action liturgique, de la Passion du lendemain. Ce Corps ne sera livré, ce Sang ne sera répandu *pour les hommes* que parce que le Christ est offert à son Père et que sa Passion est acceptée et voulue *à l'honneur de Dieu*, dans les finalités sacrificielles que relève minutieusement le Concile de Trente.

3° Un changement se trouve donc affirmé sur quoi repose en vérité tout le reste sous peine d'être tromperie et symbolisme vide. Ce qui avant la bénédiction du Christ était du pain et du vin, après celle-ci est son corps et son Sang. C'est l'*accomplissement de la figure du vendangeur* qui a rougi sa robe dans le Sang de la Vigne[1] ainsi que de *la promesse du pain de Vie* en Jean[2]. Et cela comporte divers symbolismes très profonds. Passage du visible à l'invisible, toujours.

4° En effet, le pain et le vin sont des produits de la Création. Ils sont faits avec le blé et le raisin, fruits de l'œuvre créatrice du Dieu par qui germe et murit toute semence sur la terre. C'est aussi le produit, à partir de cette création de Dieu au bénéfice de l'homme, du travail humain avec ce qu'il engage de joyeux, imitation et complément de la création, et de douloureux, la peine, conséquence du péché. Le Christ les saisit à la Cène, lui le Verbe qui a fait ou par qui Dieu a fait

1. Isaie, lxiii, 1-3.
2. Ioan., vi.

toutes choses, et il les refait dès là qu'il en fait son Corps et son Sang. *Pédagogie symbolique de l'œuvre du Christ.* Le Verbe Incarné vient *achever l'œuvre de la Création en la réformant en mieux*[1]. Le Pain et le Vin n'ont été détruits ni annihilés. Ils n'ont cessé d'être ce qu'ils étaient qu'au moment où ils étaient changés en mieux, où ils étaient convertis dans le Corps et le Sang de Jésus, dans le Christ en Personne.

Ce changement, dont rien ne paraît à l'expérience de l'homme et qui ne peut être reçu que par la foi, consacre le sens, en l'intention divine, du monde infra-humain, tout le sens aussi de l'œuvre rédemptrice du Sauveur. Il n'y a aucune opposition entre l'un et l'autre, le Dieu de la création est identique au Dieu de la Rédemption ; la grâce loin de venir détruire la nature, vient la combler en l'achevant d'une manière inespérée, tant elle est donation, élévation gracieuse et divine proprement.

5° La sainte Eucharistie, à n'en pas douter, indique à quel point *le monde visible est au service du monde invisible,* le monde des corps au service du monde des esprits dont l'épanouissement s'accomplit dans la divine charité, c'est-à-dire, dans l'union d'amitié avec Dieu.

Le pain et le vin : le repas substantiel et complet, l'aliment et la boisson, qu'est-ce que cela représente dans la vie de l'homme, sinon sa vie elle-même, personnelle et sociale ? Le repas entretient la vie, il la fortifie ; il lui assure croissance et conservation, il lui apporte joie et euphorie physiques. Des joies plus délicates de l'amitié, le banquet est encore le signe démonstratif, l'expression tout ensemble et la cause stimulante ; la table cimente la vie de famille, elle la resserre ou la distend suivant sa fréquence et sa cordialité.

Mais il n'y a pas que la vie du corps chez l'homme. Son intelligence aussi se nourrit, dont le pain est la vérité. Et c'est tout ce qui compose le cosmos qui instruit l'homme du plus profond message qui soit dans l'univers et qui se résume ainsi : « *Dieu aime l'homme : celui qui a fait et qui gouverne souverainement la terre et le ciel aime l'homme et c'est parce qu'il l'aime qu'il l'a fait ce qu'il est et qu'il lui a donné toutes choses afin que, par la pédagogie universelle, il arrivât à la connaissance et à l'amour du Dieu bon* ». En cette connaissance et en cet

1. Offertoire de la messe au rite romain.

amour qui le situent théoriquement et pratiquement en face de Dieu, de lui-même, de ses frères humains et du monde en son ensemble, l'homme trouve la place qui est objectivement la sienne, dans l'ordre universel : Et ce dernier est seul capable de s'harmoniser avec l'ordre intérieur de son âme et de l'assurer.

Cependant, c'est d'une vérité plus haute que l'homme, en l'intention divine, doit se nourrir profondément. L'ordre de l'univers, reflet de la grandeur et de la bonté de Dieu, n'est pas la contemplation qui doit faire son bonheur. C'est à la vision immédiate de Dieu lui-même, et par là, à une vie d'intimité et de bonheur proprement divine que l'homme est appelé de par la tendresse de Dieu. Dieu a révélé à l'homme cette vocation en Son Fils incarné et mort pour le salut du genre humain pécheur. Ce plan de Dieu appartient à un domaine de connaissance qui en deçà de la Vision de l'Essence divine ne peut être que celui de la foi.

Ainsi, l'Eucharistie, où Dieu donne à l'homme en nourriture spirituelle, sensibilisée symboliquement, le Pain du ciel, le Verbe rédempteur, résume-t-elle le Message de la Foi : « *Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils afin que quiconque croira en Lui ne périsse pas mais possède la vie éternelle*[1] ».

Toujours le passage du visible à l'invisible.

6° En commandant à ses disciples de rééditer le geste accompli par lui la veille de sa mort, au cours du dernier souper, le Sauveur n'a pas seulement ordonné qu'on se souvînt plus tard de Lui et qu'on fit mémoire du don suprême qu'il avait fait de sa Personne à l'humanité en mourant pour son salut, le Vendredi Saint. Il n'a pas seulement disposé d'un rite d'actions de grâces des chrétiens, remerciant Dieu au cours des repas du don de la vie et de toutes choses, dans un hommage exclusivement dû au Maître dont le domaine est souverain et universel. Il a encore ordonné et disposé dans un rite qui commémorât la Passion, don suprême de Dieu aux hommes pécheurs, don du pardon, *un Sacrifice d'action de grâces pour l'œuvre de la création et pour l'œuvre de la recréation.* Et là encore revient l'enseignement du sens de la vie humaine. Symbolisant le Sacrifice du Christ en son sommet : « la Croix », l'Eucharistie inculque

1. Ioan., iii, 16.

a parole du Sauveur : « Je vous ai donné l'exemple ». Offrande d'une vie donnée dans l'obéissance d'amour à la volonté du Père, dans le dévouement aux hommes jusqu'au dernier souffle. Oubli de soi, don de soi, à Dieu et aux hommes. Le pain et le vin dans le mystère de leur changement. « Qui perd gagne ». Humilité et exaltation. Sens heureux, triomphant, de la vie humaine et de la nature entière, au service des hommes de bonne volonté et à la gloire de Dieu. Le pain et le vin renoncent à leur être ; ils sont changés en mieux, ils ont été convertis, ils sont montés dans l'être, ils sont devenus le Fils de Dieu fait Homme. D'humbles choses, produits de la terre et de nos travaux domestiques, fruits de nos peines, de nos affections, de nos larmes et de nos joies, soutien de notre vie corporelle, mets de nos tables de famille sur terre, ont été consacrées par l'offrande et par la parole de Jésus, reprise par ses serviteurs, les prêtres. « Notre culture est devenue « notre » culte[1] ». La terre est montée au ciel où est la table de famille du Royaume de Jésus, là où Dieu est mangé des yeux de l'esprit et du cœur (manger quelqu'un du regard et de l'affection), là où c'est Dieu, qui, mangé et bu, délicieusement savouré et éternellement à manger et à boire, donne à qui le voit, sa vie de joie éternelle pour l'âme et pour le corps.

7° Mystère d'*unité de part en part.*

Tous ces pains et toutes ces coupes de vin, consacrés à Dieu de par le monde, dans l'espace et le temps : *un Seul Pain, un Seul Calice de Bénédiction.* Partout un seul et identique Pain Spirituel, le Corps du Christ, partout un seul et identique Calice du Salut : le Sang du Christ.

L'offrande en « un » de la terre et du ciel, de ce qui monte de la création et de l'œuvre des hommes et de ce qui descend de Dieu, le pain qui monte de la terre et le Pain qui descend du ciel.

Evocation de la sainteté chrétienne telle que l'effectuent l'offrande du Sacrifice eucharistique et la Communion à l'Hostie de ce sacrifice. Cette sainteté consiste dans l'union d'amitié intime et vivante avec le Christ et avec ses frères, nos frères les hommes : le banquet eucharistique la symbolise. Là, en effet,

1. A. Marc, *Qu'est-ce qu'exister ? — Vie Intellectuelle*, 1936, p. 211.

le Christ en personne invite les hommes à sa table et se sert lui-même à eux comme Pain de vie et breuvage d'immortalité. Il leur montre ainsi que c'est l'union dans la foi et dans l'amour envers sa Personne qui assure aux hommes de vivre de Dieu, de réparer les déperditions de leur vie divine en ce monde, et de grandir dans la vie, et la joie de Dieu. *Passage* du visible à l'invisible, *de la table des hommes à la table de Dieu.*

Une seule Table : unité unique de la Table de Dieu. Le même aliment, un unique aliment identique pour tous les hommes donne la vie de Dieu à tous ceux qui le reçoivent et se convertissent en lui. Ce lien de charité, de paix et d'union avec Dieu en vue de l'unité unit entre eux les hommes qui participent à l'Eucharistie. Le Christ amène à l'unité en lui tous ceux qui communient en son Corps. Son corps personnel, son corps eucharistique est la figure et le sacrement efficace de l'édification de son corps mystique. Et cette réduction à l'unité des hommes que le péché sépare entre eux comme il les divise de Dieu, est symbolisée par le pain et le vin. L'unité du pain et du vin est, en effet, l'œuvre de la volonté et du travail de l'homme à partir des multiples grains de blé et de raisin cueillis et recueillis, entassés et mêlés aux temps de la moisson et de la vendange.

D'ailleurs, et là encore le symbole est évocateur du mystère chrétien, cette unité du pain et du vin s'est effectuée au moyen de la meule et du pressoir. *La sainteté qui descend du Christ chez les hommes vient de la croix ;* elle passe par la souffrance et ceci, la matière de l'Eucharistie l'évoque comme l'évoque la Passion du Christ, commémorée dans le rite eucharistique.

Le pain et le vin ont été changée en leur profondeur, en leur substance ; ils ont été changés en leur tréfonds, en ce foyer imperceptible aux sens de l'homme, d'où émanent naturellement les propriétés actives et passives qui sont les leurs et pourquoi précisément les hommes les recherchent dans l'usage qu'ils en font. La foi enseigne ce changement. C'est ce que l'Église entend lorsqu'elle parle de cette conversion singulière, par conséquent unique dans le monde, à laquelle elle a donné le nom de transsubstantiation. Ce nom emprunté aux théologiens, l'Église à Trente l'a déclaré tout à fait apte à signifier le Dogme. La substance, c'est ici ce qui existe sous les apparences réelles des choses en cause : pain et vin d'une part, corps et sang d'autre part. C'est comme le noyau ontologique

d'où rayonnent les propriétés que nous percevons chez les réalités de notre monde, propriétés ou accidents propres, principes immédiats d'actions et de passions chez tous les êtres qui ne sont pas l'Acte pur, l'unique Dieu vivant.

Un tel changement est plus réel parce que plus profond que les changements extérieurs. Ceux-ci, en effet, laissent les choses substantiellement identiques sous des mutations qu'on appelle pour cette raison « accidentelles », ainsi les changements de qualité ou de quantité. La transsubstantiation est essentielle au Sacrifice eucharistique. C'est elle qui fait que dans la consécration de ce sacrement admirable un sacrifice est offert, le sacrifice même qui fut offert à la Croix. Car, ici et là le même prêtre et la même hostie. Le pain et le vin ont été changés, de fond en comble, en ce qu'ils ont de plus intime et qui est cause immédiate de toute cette accidentalité de tout ce monde d'apparence par quoi ils se font connaître à nous, agissent sur nous et nous permettent d'agir sur eux. Ils ont été du même coup offerts à Dieu, devenus qu'ils sont et au moment même où ils sont devenus l'Etre parfait, parfaitement offert et sempiternellement offert à Dieu qu'est Jésus-Christ, Jésus autrefois crucifié et qui a emporté dans sa gloire les mérites de la Rédemption. Celui en qui Dieu prend ses complaisances. Sacrifice de louanges, d'adoration, d'actions de grâces et de propitiation comme la croix qu'il rappelle symboliquement par l'oblation-consécration successive et séparée du Corps et du Sang.

Ce changement, sous l'immobilité des accidents du pain et du vin, assure la présence sacramentelle du Christ. Car la présence sacramentelle du Christ en l'Eucharistie n'est pas autre chose que la présence mystérieuse, certes, mais vraie des accidents eucharistiques, de l' « élément terrestre » qui demeure du pain et du vin après la consécration, au Corps et au Sang de Jésus, ces « éléments célestes » dont parle saint Irénée. Présence aussi vraie, aussi mystérieuse, qu'est vraie et mystérieuse la conversion dont nous avons parlé après le Concile de Trente. Cette présence, avec ces caractéristiques, explique le caractère original de l'Eucharistie-sacrement, comme la conversion qui la fonde assure le caractère sacrificiel original de la consécration eucharistique.

Sans doute, nous pénétrons ici dans l'explication théologique proprement dite. Mais, l'élaboration doctrinale de saint Thomas,

tant de fois et si chaudement recommandée par l'Église, n'est pas loin de la doctrine de foi. La rejeter serait courir le danger de répudier logiquement les données mêmes de la foi et, je le crains, se condamner à ne rien expliquer de ce qui est en cause. On s'en rend compte à examiner toute autre théorie proposée.

8° *Présence mystérieuse*, avons-nous dit. Quelle relation peuvent bien entretenir les accidents du pain et du vin transsubstantiés avec le Corps et le Sang du Seigneur, en l'état où ils se trouvent au moment de la consécration : état passible au Cénacle, état glorieux à la Messe ? Nulle autre que celle de *signe*. C'est, du reste, la fonction principale de l'accident par rapport à la substance. Les substances corporelles, en effet, exercent relativement à leurs accidents le rôle de cause quasi efficiente, par rapport aux accidents propres qui émanent d'elles en vertu d'une résultante naturelle, sans transmutation ; de cause quasi matérielle par rapport aux accidents qu'elles peut recevoir du dehors, c'est-à-dire, par suite de l'intervention d'un agent étranger ; de cause finale, enfin, par rapport aux premiers. Or il est clair que si les substances de pain et de vin, si les réalités d'ordre substantiel que ces mots désignent, exercent ces divers rôles à l'égard de leur accidentalité propre, les substances du corps et du Sang du Sauveur peuvent seulement exercer sur les accidents eucharistiques celui de cause finale lequel est, d'ailleurs, comme en tout, le principal. Les accidents eucharistiques demeurent, en effet, les accidents propres des substances dont ils furent l'émanation naturelle. Ils ne reçoivent plus rien, bien entendu, de ces substances converties ; mais ils gardent tout ce qu'ils ont reçu d'elles en leur essence sous l'influx, qui se poursuit de la part de Dieu, de leur existence, indépendamment de l'existence connaturelle des substances converties, qui comme telles ne sont plus.

Cause finale. Les accidents sont pour les substances. Mes facultés, mes puissances sont pour moi, au service de ma personne et de son bonheur. Ces opérations elles-mêmes sont pour moi, au service de mon être substantiel, de mon moi ontologique. Mais, les substances infra-humaines n'ont pas de fin en soi, elles sont au service de l'homme, particulièrement tout ce qui est l'œuvre du travail de l'homme, travail qu'il

n'entreprend que pour cet usage : la culture de la terre et la manufacture de ses produits. Ainsi en est-il, au premier chef, du pain et du vin dont on sait la place qu'ils occupent dans la vie de l'homme méditerranéen. Voir du pain et voir du vin : c'est pour l'homme une invitation à manger et à boire, s'il a faim et soif, et à manger et à boire avec appétit ; car ce sont aliments et boisson à la fois substantiels, nutritifs et agréables. Ce que sont le pain et le vin pour l'homme : c'est leurs accidents, tout ce qui d'eux tombe sous les sens, qui l'indiquent, le signifient ; ce qu'ils sont, c'est ce pourquoi l'homme en use. *L'application à l'Eucharistie n'est que l'assomption de cette fonction des accidents inchangés avec la transposition propre au symbole : le passage du visible à l'invisible*, du corporel au spirituel. Ces accidents de pain et de vin sur lesquels furent dites dans les conditions voulues par le Christ, les paroles du Christ au Cénacle, ne désignent plus pour qui croit à la vérité de ces paroles le pain et le vin d'usage courant mais *le Pain de Vie et la Boisson d'immortalité :* le Christ, précisément à manger et à boire par le chrétien dans les dispositions spirituelles de foi et d'amour qui permettent d'avoir faim et soif de lui.

Le pain et le vin ont changé de sens. Leur sens n'est plus profane, mais religieux ; il n'est plus naturel, mais surnaturel et relève de la foi, uniquement — Mysterium fidei —. *Ils ont changé de sens, parce qu'ils ont changé d'être.* Sans ce changement substantiel, sans la transsubstantiation, ce changement de sens serait purement fictif et d'ordre exclusivement pragmatique : on ferait comme si le pain et le vin étaient le corps et le sang du Christ ; la grâce serait donnée par Dieu, lors de leur consommation, comme si effectivement on mangeait et on buvait le corps et le sang de Jésus. Tout autre est la foi catholique, dont la Tradition patristique est le témoin fidèle. Aux accidents du pain et du vin consacrés le corps et le sang de Jésus, en vertu de la transsubstantiation, sont réellement présents non comme dans un coffret précieux se trouve contenu un diamant de prix, mais dans le mystère du signe-symbole efficace et vrai qu'est le sacrement de la Loi Nouvelle.

Ainsi, dans la communion du chrétien, exempte d'hypocrisie, *sine fictione*, les espèces eucharistiques exerceront, de par l'influx de grâce instrumental qui pénétrera leur rôle de

signe de repas spirituel dans l'âme et dans le corps du communiant, l'effet de sanctification propre au sacrement d'Eucharistie, germe de résurrection de l'homme dans la gloire. Cet influx de grâce provient aux accidents eucharistiques des substances du corps et du sang du Christ qui les finalisent et du Christ en personne. Du Christ, cause principale de sainteté, en sa divinité ; cause instrumentale en son humanité, en sa volonté humaine mue par la volonté divine et en toutes les opérations humaines voulues par sa sainte volonté d'homme. Cet influx de grâce est comme l'écho ou la réponse de Dieu à l'activité méritoire de l'homme-Dieu et spécialement à l'œuvre d'acquisition et de propitiation du Sacrifice de la croix. Ainsi, l'Eucharistie, Sacrifice et Communion, applique-t-elle les fruits de la croix aux individus humains, dans la suite des temps.

L'Eucharistie-Communion ou Eucharistie-Sacrement les applique aux communiants, par manière de cause efficiente instrumentale. Ces fruits de salut et de sainteté sont la grâce de la charité, de la paix et de l'unité ecclésiale que l'*Eucharistie-Sacrifice* applique *par manière d'impétration et de propitiation à ceux qui offrent, font offrir et pour qui est offert le Sacrifice.*

9° En raison de la transsubstantiation, l'*Eucharistie est un sacrement qui existe en dehors de l'usage sacramentel.* Elle est le seul des sept à exister comme sacrement en dehors de son application ou réception. C'est que l'Eucharistie signifie autre chose que la grâce ou un pouvoir cultuel : elle désigne l'Auteur même de la grâce et du caractère, Celui qui est le Sacerdoce en sa Source. A ce titre, elle le contient. Dans l'Eucharistie, en effet, sont présents non seulement le corps et le sang du Sauveur auxquels se termine directement, vi verborum, la conversion qui fonde la présence, mais tout le Sauveur en personne, tout ce qui dans le Sauveur est réellement uni à son corps et à son sang.

Ainsi, s'explique la dévotion à Jésus, présent dans le Saint Sacrement.

Loin d'être blâmable, parce qu'extra-liturgique, cette dévotion est louable. Prise en son essence élémentaire, elle est primitive. Les premiers chrétiens recevaient dans l'adoration le Corps et le Sang du Seigneur ; ils veillaient avec soin à ne point laisser

tomber par terre quelque chose du pain consacré. En bref, cette dévotion est fondée sur le fait d'une vraie présence du Christ, antérieure à la communion et liée à la permanence, après la consécration, des accidents du pain et du vin consacrés.

Il reste que cette dévotion extra-liturgique, en dehors du Sacrifice et de la communion n'a pas été demandée par le Seigneur en personne. Elle n'est pas d'institution divine. Le récit de l'Institution ne la mentionne pas. Elle est née de la délicatesse religieuse des fidèles, au cours des temps chrétiens. C'est qu'elle se situe dans la ligne logique du fait de la présence réelle, d'une part, et d'autre part de la psychologie humaine. Les espèces eucharistiques sont vraiment présentes à Jésus, au Sauveur qui est au ciel ; comment, notre culte envers le Sauveur, à nous qui avons tant besoin d'un substrat sensible en nos pensées et en nos affections, ne se concrétiserait-il pas dans la dévotion envers le Christ-Eucharistique ? Il n'y a qu'un Christ qui au ciel se donne à claire vue et fait le bonheur de ceux qui le voient. Mais, ce Christ nous le possédons dans l'Eucharistie sous les voiles du sacrement, ces voiles mystérieux qui le montrent à notre foi, bien plus qu'ils le cachent aux yeux de notre intelligence. La dévotion à l'Eucharistie en dehors de la Messe est donc normale. Elle donne aux hommes un repère sensible et authentique, pour s'approcher de Jésus dans le mystère de la foi, de l'espérance et de la charité aux heures qui précèdent ou suivent la Messe-Communion. Le tout est de n'en point faire la fin de la consécration eucharistique et de reconnaître toujours en valeur cultuelle et en valeur de vie, à la Messe-Communion, sa primauté.

Le tout est d'en faire une occasion de soupirer après la présence à découvert et de *ne jamais séparer la présence eucharistique de la présence spirituelle des Trois personnes dans l'âme du juste.* Cette présence, en vertu de la grâce sanctifiante, est en effet chez nous la seule qui assure la vie en Dieu et loue Dieu en nous.

Le tout est encore de *ne point séparer la dévotion à l'Eucharistie — Mystère d'unité — de la présence effective ou de vœu, de Dieu et du Christ, en tout homme et en particulier en tout homme dans le malheur.* C'est *là* que *Jésus-Christ veut être consolé* et *secouru,* c'est là qu'il est dans le besoin et non dans l'Eucharistie où il est aussi glorieux qu'au ciel.

Nous n'aurions pas le Corps et le Sang du Christ, nous n'aurions pas toute l'humanité de Jésus dans l'Eucharistie, vingt siècles après sa mort, s'il n'était ressuscité. L'Eucharistie, mémorial de la Croix, est aussi le mémorial de sa Résurrection et de son Ascension. Elle est le symbole et le gage prophétique de notre propre résurrection et ascension dans la gloire.

« Je suis descendu du ciel pour faire non ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. Or la volonté de Celui qui m'a envoyé, c'est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier Jour. » Ioan. 6, 38-39.

Invitation à l'espérance. « Nous sommes ressuscités dans le Sauveur ; nous avons tous repris vie en lui et nous sommes entrés dans le ciel, avant même que d'être nés sur la terre[1] ». « Courons, mes frères, écrit saint Augustin, courons vers la Patrie et aimons le Christ ». *Mais invitation également pressante à la charité envers le prochain.* « Quel Christ ? Jésus-Christ. Qui est-il ? Le Verbe de Dieu... « Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous ». Tout a donc été accompli comme prédisait l'Écriture : « Il fallait que le Christ souffrît et ressuscitât le troisième jour d'entre les morts ». Act. 17, 3. Et son corps où est-il étendu ? Là où souffrent ses membres. Où dois-tu donc te trouver pour être sous la tête ? Il fallait qu'on prêchât en son nom pénitence et rémission des péchés à travers toutes les nations, en commençant par Jérusalem ». Luc. 24, 46, 47. C'est là que doit se répandre ton amour. Le Christ te l'a dit... Étends ta charité sur le monde entier, si tu veux aimer le Christ; parce que les membres du Christ sont étendus sur le monde. Si tu n'aimes qu'une partie, tu es séparé ; si tu es séparé, tu n'es pas dans le corps ; si tu n'es pas dans le corps, tu n'es pas sous la tête. Notre-Seigneur Jésus-Christ, avant de monter au ciel, nous a recommandé son corps, par lequel il allait demeurer sur la terre. Il voyait que beaucoup l'honoreraient dans sa gloire, mais il voyait que leurs honneurs seraient vains, parce qu'ils mépriseraient ses membres sur la terre[2]... Si tu aimes la tête, tu aimes les membres ; si tu n'aimes pas les membres, tu n'aimes pas la tête[3] ».

F. Humbert Bouëssé, *O. P.*

1. Noël Alexandre, O. P., *De Symbolo*, art. 6, chap. v ; *Theolog. Dogm. et mor.*, t. I, p. 127.
2. S. Augustin, *Ep. ad Parthos*, x, P. L. 35, 2060-1.
3. *Ibid.*, col. 2056.

L'ATTENTION DANS LA PHILOSOPHIE DE MALEBRANCHE

Cette thèse[1] — L'attention dans la Philosophie de Malebranche, Méthode, Doctrine et Perspectives — est le résultat d'une expérience intellectuelle et spirituelle, expérience qui s'est prolongée pendant plusieurs années, expérience d'une communion de plus en plus intime avec la personne, l'âme et la pensée d'un philosophe, expérience qui a consisté dans la pénétration et l'exploration de son univers intérieur. Les différentes parties de ce travail qui en constituent la structure correspondent très exactement aux étapes principales de cet itinéraire, aux moments de cette progression, aux plans d'intériorisation de cette expérience.

Lorsque j'abordai l'œuvre du célèbre Oratorien, je connaissais mal ce philosophe, je ne le connaissais pas. J'avais retenu ce qu'on croit être l'essentiel de sa doctrine, la Vision en Dieu, l'Occasionnalisme, conceptions qui, en exaltant la causalité divine, détruisent la causalité humaine. A travers les manuels d'Histoire de la Philosophie, j'avais recueilli quelques-uns de ces jugements souvent rapides qui se transmettent indéfiniment presque sans révision. J'avais lu, appris, cru et, sans cette enquête que j'allais entreprendre, j'aurais été persuadé que Malebranche est un cartésien, le plus illustre des cartésiens. Une autre impression s'imposait à moi. Par suite de ses critiques violentes et injustes, de son rejet global de l'aristotélisme, en raison de ses attaques massives et impertinentes contre la philosophie traditionnelle, thomiste en particulier, Malebranche

1. Cette thèse a été présentée le 15 mars 1951, devant la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris, pour l'obtention du Doctorat en Philosophie. Au terme de la soutenance, le candidat a été reçu avec la mention *Cum maxima laude*. (Thèse à paraître.)

n'est-il pas un maître, un moniteur dangereux, un penseur dont l'orthodoxie est problématique, dont l'œuvre étincelante charrie autant d'erreurs que de vérités ? Malebranche, malgré son intense recueillement, qu'on lit sur ses portraits, et qui est contagieux, malgré son amour de la vérité, sa recherche de la lumière, malgré sa conception si séduisante d'une philosophie chrétienne, Malebranche, avec son regard profond, ses yeux malicieux, son fin sourire, peut exercer une attraction puissante, il importe de résister à cet envoûtement. Malebranche ne serait-il pas un esprit faux ?

Cependant une définition s'était fixée depuis longtemps dans ma mémoire : « *L'attention est la prière naturelle de l'esprit* ». Dans un cours, un professeur, à qui je dois tant, M. Aimé Forest, en avait souligné la richesse, mais en passant. Cette formule somptueuse cachait une vérité de prix dont la valeur était obscurément entrevue mais devait être explicitée.

En commençant la lecture de *La Recherche de la Vérité*, je voulus me défaire provisoirement de toutes les images simplificatrices, de tous les jugements trop hâtifs que je portais en moi. Je posais, comme premier principe de recherche, « la sympathie méthodologique ». Pour comprendre, il faut aimer. Ne devais-je pas suivre une règle que mon auteur lui-même énonçait et envisageait comme indispensable : « Ceux qui veulent savoir ce que j'ai pensé doivent prendre la peine de lire sans prévention et de méditer avec attention ce que j'ai écrit[2] ». J'allais découvrir une méthode et une doctrine s'organisant en système. Le système découlait d'une expérience, l'expérience elle-même était commandée par une intuition.

LA MÉTHODE

Cette lecture, je la poursuivais, non pas dans le calme absolu d'une méditation désintéressée, mais avec la préoccupation, parfois obsédante, d'un cours à préparer. Aussi avais-je le souci de découper des analyses, de dégager des thèmes, de discerner des positions, mais surtout d'atteindre un centre de perspectives qui m'échappait. Un mot se détache bientôt, un mot

2. *Réflexions sur la prémotion physique*, édition Genoude, tome II, xxvi, 429 b.

que je relevais presque à chaque page, attention. Un calcul subséquent devait m'apprendre qu'il figure 531 fois dans l'œuvre totale, sans compter les termes voisins : application de l'esprit, réflexion, méditation. Ce mot engendrait un schéma dynamique. C'était, à n'en pas douter, un mot-clé. D'ailleurs, deux affirmations de l'auteur me confirmaient vite dans mon pressentiment premier : « Toute ma méthode se réduit à une attention sérieuse à ce qui m'éclaire et à ce qui me conduit[1] ». — « L'attention est la seule chose que je vous demande[2] ». Un point était acquis : Malebranche, cartésien — je maintenais encore ce diagnostic — est un homme de méthode et sa méthode est l'attention.

Cette attention, il s'agissait de la définir dans ses aspects multiples et complémentaires. Plusieurs lignes se dessinaient. L'attention est un mouvement de conversion du sensible vers l'intelligible, de l'apparent vers le solide, du vraisemblable vers le vrai ; l'attention implique une conversion qui exige l'effort, le travail, le combat de l'esprit ; l'attention assure le premier contact avec la vérité, contact toujours fragile, qui s'intériorise en réflexion, s'achève en méditation ; l'attention, cause occasionnelle de la lumière, est source de conviction intellectuelle et d'ardeur spirituelle. Mais ici, Malebranche, quittant résolument le plan des évidences rationnelles de type cartésien, entre dans l'univers de la communication personnelle ; l'attention est rencontre avec le Maître Intérieur, le seul Maître, « qui ne nous quitte jamais et qui nous éclaire toujours, qui parle bas, mais dont la voix est distincte, qui éclaire peu, mais dont la lumière est pure[3] ». Dans ce contexte, prend toute sa signification la fameuse définition : l'attention, prière naturelle de l'esprit. Il était passionnant de décrire toute la genèse de cette définition, depuis les premières formulations hésitantes — Malebranche, très soumis à l'Église, était très défiant de certains de ses théologiens — jusqu'à son expression cristallisée.

De cette méthode unique, Malebranche vérifiait dans son expérience personnelle, l'inépuisable fécondité pour le déve-

1. *Entretiens sur la Métaphysique*, éd. A. Cuvillier, 1948, tome II, 14e entretien, p. 175.
2. *Id.*, tome I, 1er entretien, p. 62.
3. *Recherche de la Vérité*, éd. G. Lewis, tome II, livre V, chap. IV, p. 99.

loppement de l'esprit, la purification du cœur, l'éducation de la conscience, le progrès de l'âme, les ascensions de la personne. Elle s'avérait particulièrement efficace pour la découverte de la vérité et la conquête de la liberté. « Si les hommes sont inégalement éclairés, affirmait Malebranche, c'est qu'ils sont inégalement attentifs[1] ». A cet optimisme théorique se substitue vite un pessimisme pratique. Malebranche oscille perpétuellement entre l'optimisme que lui inspire une expérience de libération personnelle et le pessimisme que lui impose son observation abyssale des autres. Dans l'économie primitive, Adam était maître de son attention ; depuis le péché originel, l'âme est devenue si charnelle qu'elle n'est plus capable d'application. Les hommes sont des êtres de chair et de sang, livrés, dans une large proportion et la plupart du temps, à leurs instincts les plus grossiers ; ce sont des « esclaves qui ne sentent pas leurs liens[2] ». D'un état d'attention parfaite, l'homme, par une distraction coupable, est tombé dans une situation où il est fasciné par le sensible. Il est donc nécessaire d'envisager une éducation de l'attention. « On doit principalement s'étudier aux moyens de rendre les autres attentifs[3] ». Malebranche met toujours sa métaphysique au service de la théologie, de la spiritualité et de la pédagogie. En ce qui concerne les rapports de la théologie et de la philosophie, il écrivait : « Je suis persuadé qu'il faut être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des vérités de la foi et que plus on est fort dans les vrais principes de la métaphysique, plus on est ferme dans les vérités de la foi[4] ».

LE SYSTÈME ET L'INTUITION

Je ne pouvais m'arrêter à la description de cette méthode, car une méthode est « une doctrine en croissance ». Une méthode d'attention implique et commande une doctrine d'intentionnalité. Husserl a écrit dans ses *Ideen :* « Pas une fois, la relation eidétique entre attention et intentionnalité, à savoir le fait fondamental de modifications intentionnelles, n'a été mise en

---

1. *Entretiens...*, tome I, 3e entretien, p. 103.
2. *Recherche de la Vérité, id.*, livre IV, chap. XIII, p. 71.
3. *Recherche de la Vérité,* livre IV, chap. XI, p. 50.
4. *Entretiens...*, tome I, 6e entretien, p. 183.

lumière jusqu'à présent, du moins à ma connaissance[1] ». C'était l'intentionnalité malebranchiste qu'il fallait mettre en lumière.

Malebranche répète que l'homme, « toujours en action », ayant dans son esprit et sa volonté, du mouvement pour aller toujours plus loin, est donc exigence de dépassement, appel à la transcendance. Il entraîne son disciple, à qui il veut donner des vérités certaines et des biens solides, jusqu'au terme de ce mouvement, Dieu. Il écrit : « Dieu seul doit être l'objet de l'attention de notre esprit[2] ». L'attention à Dieu est le système de Malebranche, son intuition génératrice est la primauté de Dieu dans l'ordre de l'être, de la valeur et de l'action : « Dieu est cause universelle, qui fait tout, en toutes choses, immédiatement et par lui-même[3] ». La vision en Dieu, l'étendue intelligible, la causalité occasionnelle sont des conséquences que déduit un esprit ivre de logique, sous l'empire de l'amour — car l'amour est intérieur à l'esprit — d'un principe incontestable. La preuve ontologique est, pour Malebranche, la forme d'argumentation que revêt l'évidence de l'amour dans une âme que remplit la présence de Dieu. Malebranche transporte, en terrain mystique, les exigences rationalistes d'un esprit cartésien. Accordant à Dieu cette attention absolue que produit le seul amour qui soit digne de Lui et digne de nous, nous ne devons prêter à nous-mêmes, aux autres et au monde, qu'une attention relative et conditionnelle. Pour rester dans l'Ordre, qu'on ne sépare jamais, sous peine de sombrer dans l'idolâtrie, ces formes secondaires d'attention de l'attention principale. Dieu qui est le Lieu des esprits, en est aussi, et par voie de conséquence, le Lien ; d'où cette conception si typiquement malebranchiste de l'autre qui se dégage de cette assertion paradoxale : « Nous avons tous besoin les uns des autres, quoique nous ne recevions rien de personne[4] ». Nous ne rejoignons les autres qu'en Dieu ; sinon nous les perdons ou ils nous perdent.

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de P. Ricœur, Gallimard, 2e éd. 1950, p. 322-(192), note *a*.
2. *Entretiens*, 6e entretien, tome I, p. 140.
3. *Méditations chrétiennes*, éd. H. Gouhier, 2e Méditation, p. 29.
4. *Entretiens...*, 5e entretien, p. 167.

Dans un même mouvement, la méthode s'explicite, la doctrine se construit, le système s'épanouit. Attention à Dieu : système ouvert par excellence, rayonnant autour de cette vérité première, Dieu est tout, système ouvert aussi, puisque l'homme est défini par son mouvement vers Dieu, source de son être, donc de sa perfection, donc de son bonheur. L'inquiétude humaine est aussi dangereuse pour les uns, quand elle échoue, que salvatrice pour les autres, quand elle aboutit.

Malebranche n'avait pas la prétention de créer un nouveau système, mais il éprouvait le besoin de traduire son expérience la plus totale, la plus religieuse et il aurait voulu livrer aux autres le secret de la délivrance authentique, de celle que peut connaître l'homo viator. Plus j'avançais dans l'intelligence de l'œuvre, plus le philosophe m'admettait en son intimité, toute de charme et de mystère. Si Malebranche avait su parler, avec cette vigueur persuasive, avec cet enthousiasme apostolique, de l'attention, c'est que lui-même, par elle, avait été initié à la profondeur du réel. Par elle, il avait atteint la liberté et la force de l'esprit, la paix du cœur, l'amour divin, la sagesse.

Par l'attention, en effet, Malebranche avait pénétré « dans le pays de la vérité », mais, comme Platon, avec toute son âme, car : « Qu'est-ce qu'un esprit sans intelligence et sans amour[1] ? » Il courait dans « cette région heureuse », dans ce pays inconnu, « avec une vitesse qui ne se peut exprimer[2] ». Sans être intellectualiste, Malebranche croit à l'intelligence : c'est de l'esprit que l'homme tire sa valeur, c'est par l'esprit qu'il s'élève, c'est en renonçant à l'esprit qu'il se dégrade, c'est d'abord par l'esprit qu'il se guérit et c'est par l'esprit qu'on le conquiert. En le rendant à lui-même, on l'offre à Dieu.

Par l'attention à toute la lumière, celle de la raison et celle de la foi, « attention alternative », par l'attention à tous les mouvements de l'âme, à tous les faits, cette attitude de consentement à la totalité du réel le sacrait philosophe chrétien : toute la lumière pour éclairer tout l'univers. Critique impitoyable des philosophies séparées, mais dialecticien très

1. *Traité de la Nature et de la Grâce*, éd. Genoude, 3e Discours, Ire partie, art. 1, p. 333 ab.
2. *Recherche...*, livre II, 2e partie, chap. III, p. 148.

soucieux des distinctions nécessaires des méthodes, des objets et des ordres, promoteur intrépide d'une sagesse chrétienne, il ajoutait un chaînon à la tradition augustinienne et s'opposait à l'extrinsécisme cartésien. Dans les *Méditations Chrétiennes*, Jésus est désigné 12 fois comme Vérité, 31 fois comme Sagesse. Pour Malebranche, la Religion, c'est la vraie philosophie[1].

Malebranche n'était donc pas cartésien. Il avait eu la tentation du cartésianisme, il y avait résisté victorieusement. Tout en accueillant certaines données du système et en les incorporant au sien, il s'était séparé du maître et par sa méthode et par sa doctrine. Penché sur son être intérieur, il n'était pas ébloui par l'intuition du cogito ; il n'atteignait que des modalités ténébreuses. Sans idée claire et distincte de son âme, il demeurait inintelligible à lui-même. Anti-cartésien, Malebranche était mystique et mystique bérullien. Il vivait dans ce monde, comme un être « chassé hors de son pays ». Le commerce du monde lui apparaissait comme le second péché originel[2]. Sans avoir eu des expériences spirituelles extraordinaires, mystique, il l'était par sa sensibilité au mystère, par la certitude personnelle de l'existence de Dieu et de sa valeur, par l'insatisfaction foncière qu'il éprouvait devant tout le créé ; mystique, il l'était par la torture de l'absence, par la recherche de cette présence que ne peut donner la philosophie ; mystique, il l'était, par ce qu'il a appelé « l'attention toute pure », qui est prière et amour. Par l'analyse comparative des œuvres de Malebranche et de Bérulle, s'est enracinée en moi cette conviction que Malebranche est un fils de Bérulle, non seulement par son appartenance à l'Oratoire, mais par sa structure mentale. Il a vécu dans cet univers intérieur dont le centre est Jésus-Christ, principe suprême d'intelligibilité de Dieu, de l'homme, du monde et de l'histoire et dont l'espace spirituel est la religion, c'est-à-dire la dépendance. « Tout est plein de Jésus-Christ[3] ». Malebranche a pensé en métaphysicien ce que Bérulle avait exposé en théologien.

1. *Traité de Morale*, éd. H. Joly, 1re partie, chap. II, p. 20.
2. *Conversations chrétiennes*, éd. L. Bridet, 5e Conversation, p. 124.
3. *Traité de la Nature et de la Grâce*, 2e Discours, 2e partie, art. L, VIII, p. 332.

Telles furent les étapes du cheminement laborieux de ma pensée. Je découvrais une méthode, la méthode était liée à une doctrine, leur ensemble constituait le système, le système était la traduction d'une expérience métaphysico-religieuse. L'itinéraire de Malebranche avait été inverse : à l'origine, une expérience qui se développe dans l'illumination de cette vérité fondamentale : Dieu est tout ; la volonté de vivre comme relation ontologique à Dieu ; dans ce but, dépouillement du créé et attention à Dieu. Du principe, que Dieu est tout, déduction de conclusions inacceptables sur le plan de la connaissance (vision en Dieu, étendue intelligible), sur le plan du sentiment (condamnation d'un amour d'union à la créature), sur le plan de l'action (occasionnalisme). Ces erreurs sont dues au jeu incontrôlé d'une logique de l'amour. Ces conceptions fausses ou contestables peuvent être détachées du système ; ces pans de murs compromettent trop la beauté de l'ensemble ; ils peuvent s'écrouler sans que soient ébranlés les fondements solides de la construction principale. Il est, en outre, intéressant de souligner que la philosophie de Malebranche est un cas privilégié de confluences diverses : métaphysiques platonicienne et cartésienne, anthropologie augustinienne, spiritualité bérullienne. Malebranche conserve toute son originalité. Esprit curieux, il emprunte à tous, il assimile le meilleur, rejette le reste ; il ne s'annexe jamais à personne. Selon la formule si heureuse de Henri Gouhier, « il emprunte tout, mais il transpose tout ».

Quelle est la valeur de cette reconstruction ? N'est-elle pas arbitraire ? Il ne le semble pas, tant il est facile de prouver, textes en main, la rigueur de toutes les connexions. Ce Malebranchisme d'intention (l'attention à Dieu) me paraît plus vrai que le Malebranchisme d'expression ; on a imposé le premier, je propose le second. Ainsi Malebranche est-il remis à sa place dans la tradition augustinienne et dans l'histoire de la pensée française. Tandis que, de Descartes, procéderait, sans qu'il en porte la responsabilité entière, le rationalisme qui culmine avec l'idéalisme de Brunschvicg, de Malebranche, comme de sa source, jaillirait une philosophie plus authentique de l'esprit. Maine de Biran et Bergson en actualiseraient les virtualités métaphysiques, Maurice Blondel en retrouverait et en réaliserait l'intention la plus secrète.

De cette longue réflexion se dégagent plusieurs conclusions. La recherche métaphysique doit être centrée sur l'approfondissement de l'expérience humaine dans sa totalité. Elle aboutit à révéler que la vérité de l'homme, sa justification, est dans l'affirmation de Dieu et sa relation à Lui. En conséquence, il ne saurait y avoir de métaphysique digne de cette appellation et satisfaisante, sans l'ouverture et l'appel de cette dernière à une mystique, dont la transcendance et la gratuité doivent être intégralement sauvegardées. La vérité de l'homme est dans sa communication avec Dieu. Il a à vivre psychologiquement et spirituellement ce qu'il est ontologiquement. Enfin, pour s'approcher de Dieu, la meilleure méthode qui s'offre à lui est l'attention que Malebranche, malgré sa hardiesse, nomme timidement, « une espèce de grâce[1] », que Simone Weil définit « la grâce essentielle », et que nous pourrions considérer comme le lieu géométrique de toutes les valeurs supérieures. C'est tout cela que je lis dans l'invitation pressante et discrète de Théodore, porte-parole de Malebranche, déclaration qui n'est pas d'un intellectualiste forcené, mais d'un spirituel de grande race : « Non, je ne vous conduirai point dans une terre étrangère, mais je vous apprendrai peut-être que vous êtes étranger vous-même dans votre propre pays[2] ».

Pierre Blanchard,
Chargé de cours à la Faculté Catholique de Philosophie de Lyon.

---

1. *Méditations chrétiennes*, 5e Méditation, p. 75.
2. *Entretiens...*, 1er Entretien, p. 60.

CHRONIQUE DE SPIRITUALITÉ

I. PRÉAMBULE

LE MYSTICISME NATUREL

La synthèse proposée en l'ouvrage de M. E. Aegerter[1] est inacceptable pour un chrétien en dépit du respect témoigné à sainte Thérèse et à d'autres témoins du vrai mysticisme. Le cadre philosophique et scientifique de la collection pourrait *a priori* le faire craindre au lecteur. Mais l'examen du texte en donne la certitude. En réalité, le mysticisme est ici lié à des phénomènes d'ordre psychique ou a des thèses philosophiques d'ordre naturel, données envisagées sous leur apparence religieuse ou même sans elle. L'essentiel du mysticisme chrétien est fondé sur la foi, l'espérance et la charité ; il est, en un mot, surnaturel, au sens fort du terme. Les deux aspects sont ici confondus : c'est le vice de la thèse exposée.

La mystique est ramenée à une activité raffinée de l'esprit humain livré à ses seules forces, comme l'imaginent les philosophes. C'est la position de M. Aegerter, en ses éléments les plus élevés, où il dépasse tout ce qui touche la physiologie et la psychologie. « Le mysticisme spéculatif et actif » qu'il attribue à Maître Eckart est une « construction intellectuelle d'une extrême abstraction, mais tout imprégnée d'une émotion panthéistique « (p. 80), et il reconnaît lui-même que cette doctrine ne semble pas « vraiment orthodoxe » au point de vue chrétien. On pourrait poser la question de son authenticité, mais ce n'est pas l'histoire d'Eckart qui est en cause ici ; c'est la doctrine que M. Aegerter lui attribue et, de son aveu, elle n'est pas bien conforme à la foi chrétienne. Il reste celle de sainte Thérèse, décrite comme « un mysticisme intuitif et passif ». Ces traits sont bien choisis, mais c'est le sens qui importe, c'est-à-dire l'objet de cette intuition et le caractère de cette passivité. Il est évident que le Dieu de la sainte est le Dieu chrétien, qui est éminement personnel, et ceci écarte la comparaison avec les yoghis, à tendance panthéistique, sur laquelle insiste notre auteur. Quant à la passivité elle est un don de Dieu, à base de foi et d'amour, et non une conquête de la divinité par une activité supérieure de

1. Emmanuel Aegerter, *Le mysticisme*, Bibliot. de Phil. scient., Flammarion, 1952, 250 p.

l'esprit, comme l'insinue partout M. Aegerter. Voilà le fond de sa pensée.

Elle s'affirme avec une particulière insistance dans les rapprochements établis entre l'inspiration mystique et l'inspiration poétique, celle de Chateaubriand, de Lamartine ou de Victor Hugo. Lamartine est « un prophète en communion étroite avec Dieu » (p. 310). Victor Hugo, parti de l'athéisme, s'est aussi « plongé dans la méditation du divin et peu à peu en est arrivé à la phase de l'union, puis au sentiment, que toute activité de sa part était désormais inspirée » (p. 216). Même « dégagée de toute formule religieuse », cette conception de la vie n'en est pas moins mystique aux yeux de l'auteur, qui y voit un « mysticisme laïc » (p. 217). Un chrétien saisit d'instinct tout ce qu'il y a d'équivoques et de confusions en de tels rapprochements avec la mystique chrétienne qui est essentiellement théologale, et ce seul mot écarte immédiatement la grande erreur de M. Aegerter : la confusion du naturel et du surnaturel.

Cette confusion est élevée à l'état de principe dans la théorie qui est esquissée au dernier chapitre de l'ouvrage, où l'auteur fait appel à la *métapsychique*. Après diverses hypothèses, il aboutit à cette conclusion : « Nous possédons des forces inutilisées, nous recélons des rêves inconnus de nous-mêmes et devant lesquels, si par hasard ils tendent à se manifester, nous reculons, comme effrayés de nous pencher au bord d'un gouffre. L'homme est moins un être qu'une possibilité. Nous arriverions ainsi à considérer l'expérience mystique, même accompagnée de tous ses phénomènes étranges, comme toute naturelle et précisément ces phénomènes ne mériteraient plus un tel qualificatif. Ce serait l'enseignement de l'évangile johannique, le mot de Jésus sur l'eau jaillissante pour tous les hommes et qui apaiserait à tout jamais leur soif. L'expérience mystique apparaîtrait alors comme l'un des modes de l'intuition. Et nous devrions toute notre gratitude à ceux qui, comme Maître Eckart, comme Jean de la Croix, comme sainte Thérèse, se sont efforcés de nous faire bénéficier de leurs recherches privilégiées, qui ont essayé de nous tendre la clef d'or des évasions célestes, et qui nous permettent d'entrevoir, à travers le voile aux grands plis mystérieux, la possibilité de la Connaissance suprême » (p. 242-243). Cette xplication naturelle de texte de saint Jean touchant l'eau vive ou les expériences religieuses de sainte Thérèse condamne sans appel le système qui s'y rattache.

Les lois pratiques qui en sont tirées dans la conclusion s'écroulent elles-mêmes comme un château de cartes aux yeux du chrétien qui ne se laisse pas leurrer par des précautions oratoires ou de fallacieuses distinctions. Il n'y a rien de commun entre la vraie mys-

tique chrétienne et la pseudo-union théopathique à laquelle conduirait une méthode universelle, à la portée de tous, croyants et incroyants. Rien ne prouve l'existence, hors du christianisme, de l'union théopathique décrite par les mystiques chrétiens, et même si un fait était établi hors du christianisme, il resterait à prouver qu'il s'explique autrement que par les principes invoqués par les docteurs chrétiens. On ne peut établir une théorie générale sur un fait isolé, ou sur des faits n'ayant entre eux que de lointaines analogies. La vraie science est bien plus exigeante et il ne faut pas moins de rigueur dans le domaine de l'âme que dans la mécanique. A plus forte raison devrait-on s'abstenir de réduire la mystique à des règles fixes qui seraient une simple modalité des forces naturelles Les huit lois posées par l'auteur portent à faux, car elles sont à base de naturalisme : « Le mysticisme est une méthode qui a pour but la compréhension expérimentale du divin ». La prétendue expérience en question est naturelle, on l'a vu, et tout se rattache à elle. Les lois qui en sont l'application tombent du même coup, notamment les deux plus hautes, celle qui affirme, avec les yoghis, une « union avec Dieu entraînant la compréhension de l'univers, de l'essence des choses, de leur participation à Dieu « (7e loi), et celle qui prétend aboutir, « au delà de la conception d'un Dieu distinct », à la fusion « en une divinité impersonnelle, primordiale, absolue » (8e loi).

L'auteur prétend bien conserver la foi en ce système, par exemple p. 161, où il distingue l'état du « *croyant* qui aime son Dieu » de celui « du *croyant* qui est Dieu par anticipation », dans « l'union transformante ». Jusqu'ici, dit-il « l'âme dévote », qui reçoit même « d'inappréciables faveurs divines » ou « s'adonne à des exercices mystiques », n'a pas cependant « atteint la mysticité ». Pour lui la vraie mysticité, c'est l'état théopathique. L'auteur se croit même en état de distinguer la vision de Dieu mystique, de la vision béatifique, sur la foi d'autorités qu'ignore une théologie un peu sérieuse (p. 161-163). Tout l'ouvrage donne une impression de bric-à-brac qui ne mériterait aucune attention si trop de lecteurs, même cultivés mais non avertis, ne risquaient de se laisser tromper par un tel étalage de science pseudo-religieuse.

Est-ce à dire qu'il n'y ait pas une mystique naturelle aux yeux du chrétien ? Non pas. Certains théologiens catholiques sans doute l'écartent absolument et ils ont raison, s'ils ont en vue une vraie perception de Dieu en son essence, qui n'est visible comme telle que par lui-même : *Deum nemo vidit unquam.* La vision de Dieu, même indirecte, accordée ici-bas, est un don gratuit. Le vrai mysticisme est fondé sur une foi enrichie elle-même par une action spéciale de Dieu. Mais, sous cette faveur toute surnaturelle, qui

est le fond de la vie mystique, il peut y avoir, sur le plan naturel, au sens le plus large, un milieu favorable. Il embrasse le meilleur de la philosophie et même un fond de bon sens spirituel qui est une des forces de l'âme image de Dieu. Il y a là une certaine présence divine qui élève implicitement la créature au Créateur et la dispose à le rechercher. De la personne humaine à la personnalité divine, le passage est possible et rapide en dépit de l'infini qui les sépare ; plus encore de la conscience morale à la Sagesse infinie dont elle est comme un écho vivant. Un certain sens humain de Dieu s'y affirme à des degrés divers, sous des formes très variées, dont il ne faut ni rabaisser la valeur, ni exagérer la portée. La religion naturelle y trouve un solide appui, chez les meilleurs. Mais il n'y a là qu'une affinité lointaine avec la religion chrétienne, et plus encore avec le vrai mysticisme qui en est la fleur, œuvre d'un spiritualisme supérieur, surnaturel, divin en un mot, au sens « d'union formellement produite par une action spéciale de Dieu dans les âmes d'élite vraiment fidèles à la grâce baptismale ». Hors de là, il n'y a, dans l'ordre naturel, que des fondements spirituels ou des analogies lointaines, non de vraies équivalences, et moins encore à plus forte raison, des valeurs supérieures[1]. Le palais ne s'identifie pas avec ses fondations, qu'elles soient en granit de terre ou sur pilotis, et combien plus différent est le « château de l'âme ».

Loin de poser de telles distinctions, M. Aegerter tend à tout mêler et sa grande préoccupation est de ramener le mysticisme chrétien à celui qu'il croit trouver partout hors du christianisme, chez les poètes, même incroyants, chez les Hindous et dans l'Islam. Il y a manifestement confusion, mais le mal est rendu plus grave par la vénération même témoignée à une sainte Thérèse ou à l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* dès la première page, dans le but généreux de rassurer les chrétiens. Rien n'est plus dangereux, car beaucoup de lecteurs n'ont pas les moyens de contrôle qui s'imposent. Il n'y a pas de piège tendu à leur bonne foi : alors le mysticisme conduirait à la mystification ! et ici rien ne l'indique. On ne met pas en cause les intentions de l'auteur, qui sans doute a été le premier pris au jeu. Il n'en fallait pas moins signaler l'erreur, pour l'inviter à reconsidérer le sujet.

1. Un certain mysticisme naturel peut se réclamer de saint Augustin utilisant Plotin pour s'élever à Dieu, même dans sa prière : *Confessions*, l. VIII, ch. x, 16 et xvii, 23 ; l. IX, c. x, 23-25. Mais il ne faut pas oublier les réserves qu'il y apporte lui-même, *Confess.*, l. VII, c. xviii-xxi, 24-27. Voir notre note, *Dieu présent au cœur*, dans l'*Année Théol.*, 1951, II, p. 123-130. Sujet repris dans l'ouvrage *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, 1951, p. 192-223.

II. « LES GRANDS MYSTIQUES »

Les grands mystiques : nous pourrions écrire : « *Les vrais mystiques* » ou simplement « *Les mystiques chrétiens* ». Il n'y a pas là étroitesse, mais la simple affirmation d'une vérité trop oubliée aujourd'hui, celle qui est rappelée dans la note précédente : il n'existe pas de véritable mystique sans la foi ; le mysticisme naturel n'a aucune commune mesure avec la mystique chrétienne. Celle-ci est exclusivement surnaturelle, quand elle est orthodoxe, en dépit des bases rationnelles qu'on peut lui trouver, plus ou moins nettes, selon la culture des auteurs en vue. Parmi les mystiques chrétiens, plusieurs ont eu le don bien particulier de comprendre et de décrire les grâces supérieures de l'union surnaturelle à Dieu, soit qu'ils en aient bénéficié eux-mêmes, soit qu'ils les aient étudiées aux meilleures sources. Les plus éminents tiennent leur autorité d'une certaine expérience et ce sont eux que nous appelons les *grands mystiques*, si une sainteté reconnue par l'Église vient confirmer leur doctrine.

Les « grands mystiques »[1] ont, entre tous, un privilège assez rare, celui de mettre en lumière précisément, les traits essentiels de la spiritualité chrétienne à ce point de vue. La collection ne groupera que des saints et par ailleurs, plutôt qu'un ordre strictement historique, elle suivra dans la réalisation une certaine hiérarchie de valeur, en mettant au premier plan les saints dont l'influence a été le plus en vue dans le passé en ce domaine. Chaque volume, sauf exception, comprendra deux parties : l'une, *hagiographique*, contenant une biographie du saint centrée sur l'intérieur et montrant en quelque manière sa doctrine réalisée dans sa vie ; l'autre, *documentaire*, groupant les textes essentiels de cette doctrine sur l'union mystique avec Dieu et les conditions dans lesquelles elle se réalise.

I. — SAINT PAUL ET SAINT JEAN[2]

Ces deux apôtres n'ont pas été présentés personnellement comme mystiques, par égard pour leur mission bien spéciale, d'ordre supérieur, et dans le but d'attirer l'attention sur leur doctrine, plutôt

1. Collection publiée sous la direction du P. F. Cayré, chez Desclée De Brouwer. Voir plan général *Année Théol.*, 1944, p. 33-67, 243-253, 409-441.
2. Joseph Huby, S. J., *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946, 305 p.

que sur leur attitude pratique, elle-même transcendante d'ailleurs. Les deux se complètent plus qu'ils ne se répètent : chacun apporte des lumières sur un aspect du vaste sujet que nous étudions. Suvons-les séparément avec l'auteur.

1. *La Doctrine de Saint Paul*[1] est présentée la première. Gardons-nous de la réduire aux visions et révélations, si formels que soient ici les textes (p. 107-141) ; le domaine est extraordinaire et l'apôtre ne le présente pas comme l'essentiel de son message. Celui-ci, même dans sa partie mystique, est à chercher bien plutôt dans le chapitre concernant « l'expérience chrétienne » (p. 98-106). Ces huit pages, très denses de contenu, ne sont pas d'ailleurs à trop séparer des précédentes, consacrées à l'initiation ou à la sanctification, dont elles condensent la substance spirituelle, et c'est par là précisément qu'elles contiennent une mystique. Le rôle des charismes doit être signalé (p. 99-102), mais il faut se garder d'y trop insister ; c'est à « l'activité intérieure de l'Esprit », décrite ensuite (p. 102-106), que répond ce que nous appelons aujourd'hui mystique.

Le R. P. Huby la présente d'abord s'isolant de la glossolalie propre aux premiers temps de l'Église, p. 102-103. Il signale ensuite l'action de l'Esprit dans l'Église, action que saint Paul a souvent en vue et qui est, d'ailleurs, comme le cadre nécessaire de l'activité spirituelle du chrétien, p. 87-96. C'est de son action dans l'Église que parle l'apôtre, quand il dit que l'Esprit témoigne en nous « que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.*, viii, 16). Mais les individus eux-mêmes, sans en avoir une connaissance de foi, peuvent en acquérir une vraie certitude par les effets produits dans l'âme, « et il y faut un sens spirituel exercé » (p. 104). Un tel sens résulte des « fruits de l'Esprit », soigneusement décrits par l'Apôtre comme « charité, joie, paix, longanimité, affabilité, bonté, fidélité, douceur tempérance ». *Gal.*, v, 22-23. Cf. *Eph.*, v, 9 ; *Rom.*, xiv, 17. Dans ces fruits, « le chrétien *fait l'expérience obscure de l'Esprit.* Plus il avance en perfection, mieux il les goute et en discerne la divine saveur » (p. 104).

La note spirituelle sur laquelle insiste le plus saint Paul, dit le P. Huby, c'est la joie, unie à la paix. « De cette joie, à l'état paisible et durable, le chrétien pourra tirer une ferme confiance qu'il est dans l'amitié divine ». Et nous voici en plein mysticisme, avec même la note contemplative sur laquelle certaines écoles insisteront plus tard : « Il peut même arriver que dans un de ces effets, grâce intérieure de lumière et d'amour, effusion débordante, torrentielle, de joie et de charité, l'âme saisisse d'un regard instantané, sans

1. Exposé, p. 13-141. Textes, p. 233-271.

l'ombre d'une hésitation ou l'ébauche d'une inférence, la Cause divine dans son effet, l'irradiation du soleil dans le rayon, l'épanchement de la source dans le ruisseau. C'est là un des caractères de la connaissance mystique que ce simple regard, qui n'est pourtant pas vision intuitive, car la contemplation la plus haute reste connaissance dans un signe, dans un effet divin, et non vision face à face », (p. 105-106).

On le voit, la mystique paulinienne en son essence représente comme la fleur de la vie chrétienne. Cette brève synthèse est à compléter par les textes, notamment ceux des chapitres II et III, qui s'éclairent et se soutiennent l'un l'autre, p. 239-263. Les plus émouvants peut-être concernent « l'Église corps du Christ », p. 256-259, et il y a là en germe plus qu'une théologie, une vraie mystique.

2. *La Doctrine de Saint Jean*[1] est bien rattachée à la charité, *agapè*, *caritas*[2], de la Ire Épître, IV, 8, 16, plutôt qu'au Verbe du Prologue de l'Évangile, et cette intuition du P. Huby est importante. Il observe qu'ici saint Jean dépasse saint Paul, qui avait bien pressenti cette prédominance de l'amour désintéressé en Dieu, mais ne l'avait pas formulée aussi nettement. Il l'applique d'abord au mystère même de la Trinité et en tire de hautes et fécondes leçons pour la vie chrétienne. Le Verbe est, dès le début de l'Évangile de saint Jean, présenté dans ses rapports avec le Père, plutôt qu'en lui-même, en tant que Logos. Il était au commencement auprès du Père, dit-il, et comme tourné vers Lui. « Ce Verbe ou Parole *(Logos)* est appelé aussi le Fils, le Fils unique, le Monogène (seul engendré) qui est dans le giron du Père (I, 18) ». Par ces expressions, saint Jean nous apprend que le Verbe de Dieu, sa propre et substantielle image, est le terme d'une génération pleinement féconde », p. 148. Cette union du Père et du Verbe est « un embrassement de la plus étroite intimité » ; de là jaillit l'Esprit-Saint, « cette respiration commune du Père et du Fils », p. 149. La Trinité est un mystère d'amour, l'amour en trois subsistances. *Dieu est amour :* tout saint Jean est là.

Dieu, qui est charité, se manifeste comme tel dans ses rapports avec les hommes et le P. Huby relève cet autre aspect de la doctrine johannique, particulièrement saillant dans l'Incarnation et la Rédemption, p. 150-153. « Comme au sein de la Trinité, la vie du

1. Exposé, 145-230. Textes, p. 275-300.

2. *Agapè* désigne l'amour désintéressé, opposé à l'*éros* grec, où domine le désir à base d'égoïsme et qui peut d'ailleurs s'affirmer et s'épurer, comme le pressentit Platon. Seule l'agapè répond à l'amour en Dieu, et elle s'impose à l'homme comme idéal, même si le désir la soutient. Voir p. 79-84, 147-153.

Fils sur terre, du Verbe incarné, du Christ Jésus notre Seigneur, sera une vie d'amour : amour pleinement filial pour son Père, parfaite dépendance, soumission totale d'esprit et de cœur à ses volontés. Faire la volonté de son Père, ce sera ici-bas sa nourriture (IV, 34), sa joie (XV, 10-11). Cet amour débordera sur les hommes ; pour eux le Christ se dévouera totalement. Le plus significatif de ces gestes de l'amour, la preuve la plus éclatante de dévouement, c'est de donner sa vie. « Il n'est pas de plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime » (XV, 13). Cette preuve, le Christ l'a donnée », (p. 151-152).

A ces vues de la foi se rattache une conception bien nette de la vie chrétienne : il nous faut collaborer avec Dieu et « mener notre jeu dans ce drame de l'amour qui emplit l'histoire du monde et notre histoire à chacun de nous », p. 153. Cette histoire est particulièrement décrite d'après saint Jean, sous le titre « condition chrétienne sur la terre » (p. 171-216). La « Vie », qui répond chez lui au « Royaume » des synoptiques, commence dans l'eau du baptême et se nourrit du sang du Christ. Elle est mise en étroite relation avec la vie éternelle.

Si la charité y tient la place centrale, l'*espérance* n'y est pas oubliée et c'est même à elle spécialement, dit le P. Huby, que saint Jean rattache ce que nous appelons aujourd'hui mystique, envisagée sous l'aspect de *purification*, qui s'impose de plus en plus aux âmes généreuses. « Dieu est la plénitude de la lumière, de la pureté. L'âme s'unira à lui d'autant plus étroitement que par ses fautes elle fera moins écran à cette pureté, à cette lumière. Le modèle idéal vers lequel il faut tendre de plus en plus, est le Christ qui est le Juste, le Saint de Dieu (VI, 69), en qui il n'est pas même l'ombre d'une impureté. Cette exigence d'une purification croissante est un des traits qui caractérise, chez les mystiques chrétiens, l'accès aux états spirituels les plus hauts », (p. 214).

A la pureté s'ajoute, chez saint Jean, l'union au Christ, modèle, médiateur et sauveur, par qui l'espérance chrétienne atteint son idéal dans la *joie*, et ce nouvel aspect va bien marquer la mystique chrétienne (p. 214-215) : « A ceux qui se donnent à lui par l'obéissance, dit par ailleurs le P. Huby, le Christ communiquera la joie qui est sienne, la paix que le monde ne peut donner et qui est comme un avant-goût du ciel », p. 178. Et il ajoute : « Par cette paix qui a sa source dans le Christ, par cette joie qui n'est pas de ce monde, le chrétien qui réfléchit sur son expérience peut avoir la confiance fondée qu'il est en communion avec Dieu ; et même, étant donné l'inhabitation de la Trinité dans l'âme fidèle, on peut concevoir que dans certains cas cette présence divine se manifeste par des effets tels que l'âme, sans réflexion ni inférence, les saisisse immé-

diatement comme divins », (p. 179). Ainsi se rejoignent saint Jean et saint Paul (voir ci-dessus, p. 115).

Quelques autres traits de la mystique de saint Jean sont à relever encore dans l'ouvrage du P. Huby, notamment son caractère *ecclésial*. Elle se distingue par là du mysticisme plotinien, dont la formule est « seul avec Dieu seul : *μόνος πρὸς μόνον* » (p. 217). L'Apocalypse, qui y insiste, a surtout en vue sans doute la « Jérusalem céleste », mais l'Église militante n'en est pas exclue et plusieurs traits de la grandiose description finale, XXI-XXII, s'appliquent mieux à la condition terrestre des chrétiens qu'à l'Église triomphante (p. 224). Les deux Églises, militante et triomphante, coexistent, et il y a entre elles des échanges constants et d'admirables communications. Le Christ est présent dans les communautés chrétiennes, invisible mais toujours agissant. Il connaît les œuvres de chaque Église, les victoires, les défaites. Le diable est enchaîné, non annihilé, jusqu'au triomphe final du Christ, p. 228-230. Cet aspect ecclésial du christianisme n'a pas toujours frappé également les fidèles ni les théologiens, ni même les mystiques. Il est cependant important, et de nos jours il mérite d'attirer l'attention. Saint Jean, à ce point de vue encore, est un des promoteurs du mysticisme chrétien intégral, dont notre époque a besoin.

II. — SAINT BERNARD MYSTIQUE[1]

Tous les mystiques n'ont pas reçu les mêmes dons, ni joué le même rôle dans l'Église. Sur le plan doctrinal qui est ici le nôtre, celui de saint Bernard a été mis en lumière par Dom Leclercq dans sa vie et son œuvre. La vie d'abord attire avant tout l'attention sur les mobiles intérieurs qui ont guidé le saint, et dans ses écrits spirituels on a choisi les passages qui sont un écho de ses plus hautes aspirations. A ce point de vue l'ouvrage a une grande portée et nous situe au cœur du mysticisme médiéval, dont saint Bernard est, sans contredit, le témoin le plus représentatif. Dom Leclercq l'étudie avec la maîtrise d'un savant qui domine l'érudition et la vénération d'un fils spirituel, car l'Abbé de Citeaux est bien bénédictin en son genre, comme il a sa manière bien à lui d'être cistercien. En fait, la puissante personnalité de Bernard transcende ces classifications. Mais un trait domine tout, le mysticisme, et le sien est celui de la grande tradition chrétienne ; d'où son intérêt supérieur.

1. Dom Jean LECLERCQ, O.S.B., *Saint Bernard mystique*, 1948, Paris, 494 p.

Arrêtons-nous surtout aux 86 sermons sur le *Cantique des Cantiques :* c'est l'œuvre essentielle de Bernard à ce point de vue, œuvre de sa maturité et de son apogée. En d'autres écrits, il avait posé des bases, en considérant les aspects essentiels du mystère chrétien ; aspects négatifs dans les « *degrés de l'humilité* » ; aspects positifs dans le petit traité sur « l'*amour de Dieu* », un manuel parfait de dévotion. On y a cherché une méthode d'oraison. Il apprend à prier en esprit contemplatif, pour faire trouver Dieu dans la prière et goûter la suavité de sa présence : « Suavité toute surnaturelle quant à son origine : la méditation, la contemplation, le regard attirent la présence, et la présence répand la joie, qui est un effet de la grâce ; plus l'âme se mortifie, plus elle reçoit de joie ; plus elle se donne elle-même, plus Dieu lui donne de lui-même ; plus elle s'oublie, se vide, s'absente d'elle-même, plus Dieu l'emplit, plus son Époux se manifeste à elle. Elle est donc à la fois dans le désir et dans le repos », p. 84. Tout cela atteint son apogée dans les sermons sur le Cantique.

C'est le mystère du *Verbe incarné* qui va dominer sa grande prédication. Il ne parle que du Christ, du Dieu fait homme, mais son regard se porte directement sur Dieu, le Fils éternel, le Verbe. Il l'envisage dans le monde, dans le temps, venant à nous pour nous donner à Dieu : c'est ce qu'il appelle : *historia Verbi*. « Bernard considère toujours la vie du Christ dans tout l'ensemble du dessein de Dieu pour le salut du monde ; sa conception du mystère chrétien est trinitaire : l'Incarnation, la Rédemption, l'œuvre du Saint-Esprit sont les manifestations de l'amour que le Père a pour son Fils et pour nous dans son Fils. Bernard ne se livre pas à des spéculations abstraites ; il médite des faits, suit pas à pas les scènes de la vie du Christ », (p. 106). Le saint n'isole jamais totalement le Christ du Père et du Saint-Esprit, et cet aspect trinitaire est fondamental. Mais il y en a un autre, historique, la mission que rappelle Dom Leclercq : le Fils de Dieu s'est incarné ; il est mort pour nous et il nous envoie son Esprit par l'Église.

L'Eglise précisément tient grande place dans la mystique de saint Bernard : elle est, par excellence, l'*Epouse* du Verbe incarné. Parmi les mystères du Christ, il a une prédilection pour l'Incarnation, qui est l'aboutissement des longues préparations providentielles, mais il va aussi par-delà la mort du Sauveur, à la mission du Saint-Esprit qui continue son œuvre dans l'Église. Sa perspective est doublement historique : d'abord par rapport à l'ancienne alliance, que l'Incarnation prolonge, et aux réalités nouvelles qu'elle apporte, jusqu'aux dernières où s'achèveront tous ses effets : « Dans l'Ancien Testament, les justes sans le savoir la désiraient ; dans l'Église, ici bas, nous possédons le Christ, mais nous désirons le ciel où nous pourrons le contempler » (p. 134).

Nous entendons par Église l'ensemble des baptisés ; mais si toutes les âmes à ce point de vue participent aux privilèges de l'Épouse, celles qui en vivent spirituellement par la foi et la charité sont appelées à en goûter les privilèges : c'est le fond du mysticisme chrétien. Saint Bernard y invite les âmes ferventes et personne n'a insisté autant que lui sur cet aspect supérieur de la vie chrétienne, car seules les âmes généreuses peuvent comprendre et apprécier cette dépendance totale de la créature vis-à-vis du Créateur, cette intime association au Fils de Dieu dans l'amour et dans les œuvres : « Le baiser du Père et du Fils n'est autre que l'Esprit. Le Christ donne ce baiser à son Épouse en répandant en elle cet Esprit qui la réunit au Père par le Fils : l'union mystique est le prolongement des relations qui unissent les Personnes divines », (p. 134). La connaissance naturelle n'atteint que l'essence divine. « La connaissance mystique est, au contraire, une connaissance amoureuse, elle s'accompagne de saveur et de délectation : elle est une participation à la connaissance amoureuse des Personnes divines entre elles, participation que le Christ accorda aux Apôtres et, par eux, dans l'Église, à toutes les âmes saintes » (p. 134-135). Ainsi, l'Épouse, pour saint Bernard, c'est l'*Église*, ou l'ensemble de l'humanité unie au Christ ; c'est aussi l'*âme fervente*, en tant qu'elle est membre de l'Église et se laisse guider par son Esprit, qui est l'Esprit-Saint lui-même.

Dom Leclercq relève avec soin l'importance de la *prédication contemplative* chez saint Bernard, (p. 131-143), et il entend spécialement le souci de préparer les âmes à goûter ces joies spirituelles que donne l'union à Dieu. Le texte biblique utilisé n'est, en fait, qu'une occasion pour l'orateur d'inviter à monter intérieurement, à son exemple et à son appel. « Les sermons de Bernard sur le Cantique des Cantiques ressemblent quelquefois à des divagations, sublimes, certes, mais désordonnées » (p. 136). La véritable source de son inspiration est son « expérience » le mot revient souvent sur ses lèvres et on sent qu'elle est chez lui une réalité vécue. « Cette expérience est un sommet ; c'est comme le point culminant auquel doivent aboutit tous les progrès de l'âme : plus on reçoit la grâce et plus on a confiance dans le Seigneur, plus on fait l'expérience de l'amour : on sent alors le baiser de la bouche ; au début de la conversion, on s'approche des pieds du Seigneur, puis on accède jusqu'à ses mains ; le baiser de la bouche est l'expérience propre à ceux qui ont atteint la perfection », (p. 138). Voilà la source des énergies qu'il déploie partout comme serviteur de l'Épouse, (p. 144-157), jusque dans la défense de la foi, (p. 158-179), pour laquelle il semble moins préparé et où pourtant il jouit d'un haut prestige.

Mais son vrai champ d'action est la prédication mystique. Les grâces surnaturelles sont décrites comme des « *visites de l'Epoux* »

(p. 180-189), des manifestations personnelles qui ne sont ni la vue face à face du ciel, ni la considération par les créatures offerte à tous les hommes qui veulent s'y appliquer, ni la manifestation par des signes extérieures, comme en reçurent les saints de l'Ancien Testament : c'est une manifestation de la présence divine à l'intérieur de l'âme fidèle, p. 182. Elle est réservée d'ordinaire à la seconde phase de la vie spirituelle : « Après un temps qui, normalement, est assez court et par la grâce de Dieu, les hommes de prière en arrivent à penser de moins en moins à leurs péchés pour se délecter davantage dans la méditation de la parole divine. Alors, de temps en temps, l'Époux leur montre son visage et se laisse contempler au milieu d'une joie ineffable : ils progressent ainsi de lumière en lumière, sous l'emprise du Saint-Esprit », (p. 183). Avant de se livrer comme Époux, Jésus agit en médecin. « Quand il a guéri l'âme, il se donne à elle tout entier. Il la soulève au-dessus de sa torpeur, de sa faiblesse, il lui parle de lui : quand elle entend cette voix, qu'elle sache bien qu'elle ne peut la produire elle-même : ce ne sont pas là les fruits de ses pensées, ce sont les paroles de l'Époux, *verba Verbi*, les mots du Verbe », p. 182. Si brèves qu'elles soient, ces faveurs sont efficaces : « La visite ne dure pas longtemps. Mais elle a des effets qui persistent dans l'âme. Quand elle a lieu, on meurt à la concupiscence et celle-ci, dans la suite, reste bien diminuée : l'extase est bienfaisante pour l'imagination, la mémoire, toutes les facultés ; les puissances inférieures cessent d'alourdir l'âme et de faire obstacle à sa contemplation. Pourtant, l'Époux s'est retiré : l'âme souffre jusqu'à son retour. Cette alternance de présence et de séparation fait que, toute sa vie, elle goûte la joie parce qu'il vient, la tristesse parce qu'il s'en va. La souffrance est d'autant plus grande que la douceur a été savourée davantage », (p. 186).

Le dernier chapitre, bien intitulé « *Les noces* », évoque, à l'occasion de la mort du saint, les vingt derniers sermons qui sont aussi le point culminant de son œuvre, et l'expression de ses plus hautes expériences mystiques (p. 223-232). Ici, le cantique devient un épithalame : « Désormais, le thème nuptial domine la pensée de saint Bernard et alimente la poésie de tous ses développements », (p. 225). L'exposé suivant le Cantique des Cantiques, sans servilité, présente la fin des discours, et montre l'orateur de plus en plus dévoré par l'amour, un amour d'épouse. « C'est un consentement réciproque ; c'est un embrassement ; c'est une effusion d'amour », dit Dom Leclerc, (p. 225). Ici, l'union est durable : « Le péché disparaît, l'image du Verbe est restaurée ; l'âme contracte avec Dieu un pacte indissoluble, elle porte le joug de l'amour avec le Roi des anges », (p. 227). L'hymne à l'amour devient pathétique, notamment au sermon 83, n. 3-6, qu'il faudrait citer en propres termes.

Les textes groupés par Dom Leclercq répondent bien à ces grandes lignes de la vie intérieure du saint, et les dernières séries sur l'union à Dieu (p. 396-435), la possession de Dieu (p. 436-377) sont l'expression du plus pur mysticisme chrétien.

On le voit, Dom Leclercq n'a pas écrit un exposé théorique. Il a cherché à introduire par les faits à l'intelligence des textes et dans le choix de ceux-ci, il a surtout visé à réaliser un « Itinéraire de l'âme à Dieu », allant « de l'humilité à l'extase ». Les plus belles pages de saint Bernard sont là, et déjà dans les premières, où domine l'ascèse, on pressent le vol de l'âme à l'intimité avec Dieu, laquelle se réalisera tantôt dans la prière, tantôt dans l'action.

III. — SAINTE THÉRÈSE D'AVILA[1]

L'œuvre de sainte Thérèse marque un progrès manifeste sur celle de saint Bernard. Elle apporte à la doctrine mystique des précisions d'une valeur incalculable, sans qu'on puisse parler de création, car, en un sens, tout se trouve esquissé dans la doctrine de l'Abbé de Clairvaux, comme tout est en germe dans l'œuvre paulinienne et johannique. Ici encore, l'auteur s'effacera devant les documents, biographiques et littéraires, mais de façon à mettre en relief la sainte et sa doctrine. M. Lépée avait déjà étudié le mysticisme de sainte Thérèse dans une thèse de doctorat publiée aux Études carmélitaines[2]. Le sous-titre de l'ouvrage indique la part de philosophie qui entrait ici dans les préoccupations de l'auteur. Elle est tout à fait à l'arrière-plan dans le nouveau volume consacré à la mystique proprement dite, et dans l'esprit de la collection « Les grands mystiques ».

Ce que nous trouvons de plus précieux chez sainte Thérèse, par comparaison avec saint Bernard est, d'une part, la distinction de la quiétude, de l'union simple et de l'union transformante, par où elle précise et enrichit les splendides intuitions de l'Abbé de Clairvaux sans les connaître, et, d'autre part, le très délicat apport de ses expériences dans le domaine de l'extraordinaire, ramené par elle à deux grandes classes, l'extase et les visions. L'ouvrage de M. Lépée permet à cet égard de s'orienter dans l'œuvre de la grande Carmélite. D'utiles remarques viennent à l'occasion indiquer la position des théoriciens modernes de la mystique naturelle, mais tout cela est dit en passant : l'essentiel est la présentation objective de la mystique thérésienne, et l'exposé est un des mieux construits en vue d'une initiation solide à la doctrine de la sainte et à ses écrits.

1. Marcel Lépée (chan.), *Sainte Thérèse mystique*, 1931, 535 p.
2. *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, 1947, Paris, 590 p.

Parmi les douze chapitres de la vie, écrite par M. Lépée, (p. 13-275), le chapitre VII intitulé « Le mouvement mystique », est particulièrement important, (p. 132-159). Les chapitres précédents ont exposé les préparations lointaines de la sainte à sa grande mission ; les transformations réalisées en elle par la grâce qui l'a littéralement inondée depuis 1554-1555, date de sa « conversion » à la vie intérieure, les débuts du couvent réformé d'Avila, 1562-1567. Les textes qui remplissent une centaine de pages au début de la IIe Partie, (p. 301-404, leur servent de base et de commentaire : il y a là toute une morale supérieure, ascétique, franchement orientée vers l'union à Dieu présent à l'âme. Les premières expériences personnelles de la sainte vont lui permettre de généraliser ce dont elle a tiré si grand profit pour sa propre sanctification. Des maîtres spirituels qualifiés la soutiennent. Elle remplit une vraie mission d'apostolat intérieur.

L'exposé général donné au chapitre VII est rattaché à un bel ensemble de textes, (p. 405-488), concernant les états mystiques, allant du « recueillement passif » au « mariage spirituel », états extatiques compris. L'explication préliminaire est centrée sur la distinction de la quiétude et de l'union, qui est en effet fondamentale chez sainte Thérèse. Dans la quiétude domine la charité sur la partie affective, car l'âme n'est pas saisie tout entière : « la volonté seule est prisonnière », dit la sainte. Dans l'union, l'amour est soutenu par une lumière profonde qui jaillit du fond de l'âme par delà les opérations de l'esprit, qui sont simples, sinon suspendues. M. Lépée fait ici de courtes, mais pertinentes observations, qui aident à saisir sa pensée. Il conclut avec prudence : « Les mots de quiétude, sommeil, mort, ne doivent pas faire prendre le change ; l'évanouissement progressif de la conscience normale n'a pas été chez sainte Thérèse l'essentiel des états mystiques. Si les facultés qui agissent dans le moi conscient ont été parfois abandonnées à l'automatisme, elles ont le plus souvent gardé d'étroites relations avec ce sommet, ce centre, ces profondeurs de l'âme où se déployait une vie d'une saisissante grandeur. Cette vie, elles l'ont provoquée elles l'ont soutenue, elles s'y sont soumises, elles y ont conformé, même inconsciemment, leur propre vie », (p. 144-145).

La vie profonde dont il vient d'être parlé, celle qui dépasse l'action des facultés, est présentée par M. Lépée comme « la vie divinisée dont la grâce est en nous la source mystérieuse », (p. 145). De plus en plus, l'âme est attirée par Dieu, et rien n'intéresse l'esprit hors de lui : « L'activité ordinaire est submergée. Plus besoin de vouloirs partiels : la vie divinisée est une adhésion totale en quoi les adhésions partielles sont éminemment comprises ; la volonté donc est saisie, absorbée, fixée. Plus besoin non plus d'images ni de repré-

sentations imparfaites, sinon dans la mesure où un mot, un mouvement à peine esquissé de l'esprit, sont nécessaires pour maintenir la pensée orientée vers Dieu : ce que font connaître les concepts est éminemment donné ; l'intelligence admire, les sens et l'imagination s'effacent. Enfin, si l'âme s'abandonne elle-même en tant que principe de l'activité multiple et changeante, si elle est à son tour submergée, l'union s'achève. Envahie jusqu'en son centre, jusque dans le *je*, par la vie de Dieu, elle est passive, mais d'autant plus active ; esclave, mais reine ; morte, mais sublimement vivante », (p. 148-149). Il y a une base humaine à cette union, la présence métaphysique ou ontologique de la divinité, mais ce n'est qu'une base ; la lumière infuse va au delà et réalise une union toute surnaturelle avec Dieu, (p. 145-152).

L'idéal auquel tend sainte Thérèse, connu sous le nom d' « union transformante » ou de « mariage mystique » et qu'elle décrira à la fin de sa vie, se trouve en quelque manière préparé par les hautes unions passagères signalées, et M. Lépée ajoute à leur sujet : « L'âme s'exalte et s'annihile. Le sentiment de la mystérieuse grandeur de Dieu devient chez elle de plus en plus intense ; on devrait même dire de plus en plus torturant, si Dieu ne mettait fin à sa torture en la comblant de son infinie présence. Du même coup elle découvre sa propre grandeur ; mais elle découvre aussi sa misère et la misère de tout ce qui n'est pas Dieu ; d'où, contrastant avec les aspirations prodigieuses, l'humilité radicale et le renoncement total qui sont, a répété mille fois sainte Thérèse, les « effets » de la véritable extase, En outre, une sorte d'enseignement expérimental, bien plus que les lectures et les conversations, lui montre, avec une évidence de jour en jour plus vive, que Dieu lui est plus intime qu'elle-même. Dieu est en son « centre », Dieu lui donne « l'être et la vie », Dieu, du centre où il habite, « illumine » ses « puissances ». Un moment va venir où des visions lui apprendront que Dieu contient en soi tout ce qui existe et lui feront projeter la « Vérité même » sur toute vérité, l'Amour divin sur tout amour, la Grandeur de Dieu sur toute grandeur ; un moment viendra où c'est au plus profond d'elle-même qu'elle connaîtra la présence, non seulement du Dieu-Trinité, mais dans la Trinité, c'est-à-dire à sa vraie place, la présence de Jésus-Christ, le Verbe incarné, qu'elle a tant « considéré » dans les événements et les « mystères » de sa vie terrestre », (p. 158-159).

On trouvera dans les *Textes* les termes mêmes par lesquels sainte Thérèse explique les préparations lointaines et prochaines de cette union supérieure, grâces d'oraison, (p. 421-444), états extatiques, (p. 442-462, visions, (p. 489-509), et ceux qu'elle emploie elle-même pour décrire ces hautes intimités avec Dieu, (p. 462-488). Rien ne remplace ce contact personnel avec la simple et sublime

narration de la grande contemplative. Bornons-nous à emprunter à M. Lépée une mise en garde à propos des formules employées par la sainte dans la description de l'union, notamment de la plus haute ; il insinue prudemment de ne pas prendre trop à la lettre « des termes très forts ». Elle déclare que l'union se produit au « centre » de l'âme ; au delà des facultés, dans « l'essence » de l'âme ; l'âme est là, seule, en présence de Dieu seul ; l' « esprit de l'âme » devient une « seule chose » avec Dieu. Elle n'avait l'intention ni la mission d'enseigner que l'âme est absorbée par l'essence divine, ni qu'elle a une activité profonde absolument indépendante de celle de notre esprit. « L'esprit s'unit à l'Esprit et l'âme atteint au plus haut degré de vie intérieure que l'on puisse concevoir, puisque, sans cesser pourtant d'être et de vivre comme une personne, elle a l'expérience d'un Etre à la fois absolu et vivant, infini et personnel », (p. 159). Il faut redire ici le beau texte des Confessions de saint Augustin, qui déclare Dieu présent « *interior intimo meo et superior summo meo :* Dieu m'est plus intime que le fond et plus haut que le sommet de mon être[1] ».

Le chapitre VII que nous venons d'analyser et citer fait un peu fonction de chapitre-clé pour l'intelligence de l'œuvre thérésienne et en particulier pour l'utilisation du volume de M. Lépée. L'auteur mérite d'être félicité pour le beau travail réalisé en ces pages denses et riches, dans l'une comme dans l'autre partie. L'ensemble de l'œuvre est d'une lecture très abordable sur les points les plus délicats, grâce aux directions données dans le chapitre central que nous avons surtout utilisé. L'apport essentiel de la mystique thérésienne, la marche progressive vers un Dieu surnaturellement présent au cœur, précise une doctrine déjà proposée par les apôtres ou par saint Bernard, sans négliger l'humanité même de Jésus-Christ, dont, après eux, elle proclame la nécessité, d'abord dans la vie d'ascension, (p. 373-378), et aussi au terme, dans l'union la plus haute, (p. 471-488). L'union aux trois Personnes renforce, loin de la contrarier, l'union à ce Jésus en qui la foi lui présente et en qui la sagesse lui montre le vrai Fils de Dieu, toujours vivant dans son Corps mystique. L'une de ses dernières paroles en recevant le viatique fut : « Je suis fille de l'Église », (p. 273). Elle rejoint par ce mot saint Bernard et saint Paul ou saint Jean, et ce dernier trait achève de marquer son mysticisme, celui des grands voyants chrétiens.

F. CAYRÉ.

1. Cité page 137 : formule de traduction, à retoucher dans l'ouvrage.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

I. — ÉCRITURE SAINTE

Joseph Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, « Cahiers de la Nouvelle Revue Théologique », VI, nouv. éd. revue et augmentée, Tournai-Paris, Casterman, 1949, 24 × 16, 148 p.

En possession d'une information des plus complètes, Mr J. C. s'efforce de dégager sur les différents sens bibliques, une synthèse qui agence les résultats de l'élaboration en cours et qui ouvre en même temps la voie à de nouvelles tentatives d'approche. Et d'abord, devant l'invasion du sens spirituel, l'auteur affirme hautement la priorité du sens littéral. Sagement, il avertit que la comparaison des deux Testaments doit s'orienter de préférence sur des ensembles suffisamment étendus de thèmes religieux ou moraux. L'exégèse littérale ne doit pas se borner à traiter l'A. T. en introduction historique au fait du Christ ; elle a pour rôle encore de mettre en lumière les grandes conceptions théologiques sans lesquelles le N. T. serait inintelligible. Le sens typique — dans l'explication duquel le P. Patrizi est largement mis à contribution — n'est scientifiquement et définitivement connu que par l'attestation du magistère officiel. Ce sens, qui utilise les réalités anciennes pour présager les réalisations futures, ne semble pas encore suffisamment détaché du sens allégorique, son frère jumeau. — Mais c'est sur le sens appelé de nos jours « plénier », que se concentre la principale préoccupation de la présente étude, pour tâcher d'en serrer la nature propre, et lui assigner une place dans un ensemble cohérent. Il apparaît comme cette signification profonde que Dieu, Auteur principal, a seul pu enfermer dans un texte, à l'état virtuel et latent, signification que seuls aussi les siècles postérieurs seront en situation pour saisir et comprendre, « nappe sous-jacente, jaillissant pour la vie éternelle ». C'est, en bref, l'ensemble des relations virtuelles qui rattachent un texte de l'A. T. à la foi chrétienne. L'auteur en distingue trois variétés, qu'il dénomme : *a*) sens plénier périchorétique (les paraboles bibliques visionnées dans la perspective totale du Plan divin) ; *b*) sens plénier historico-typique, issu de la continuité historique qui oriente tout l'A. T. vers le Nouveau ; *c*) sens plénier prophético-typique, qui entrevoit symboliquement les réalités futures. — Inutile de nous étendre sur le bien-fondé de ces distinctions, puisqu'elles sont à présent officiellement dépassées par leur auteur dans un article de la *Nouv. Rev. Théol.* (janvier 1952), mettant à contribution les réactions diverses que son essai de synthèse avait suscitées de la part des exégètes et des théologiens. Son autocritique avoue deux défauts de construction : excès de subtilité dans la distinction,

et prolifération regrettable des sens scripturaires. Un remaniement s'imposait donc, qui semble aboutir cette fois à des positions fermes. La définition du sens plénier se précise : « Complément de signification que l'unité et le progrès de certains textes nous invitent et nous obligent d'inclure dans le sens littéral, dans les limites d'une homogénéité rigoureuse ». Il en résulte qu'au sens plénier s'apparentent le sens conséquent, qui, lui aussi, déborde l'affirmation de la lettre, ainsi que le sens typique, qui prend appui sur ces au-delà du texte que sont les réalités bibliques. Mais enregistrons surtout l'importante simplification que propose cet article à la classification des sens scripturaires. Ne sont retenus comme objectivement tels que : *a*) le sens littéral immédiat, soit *premier* (philologico-historique) — niveau du rédacteur sacré — soit *plénier* (prophético-littéral ou philologico-théologique) — niveau de l'Auteur principal ; *b*) le sens littéral médiat ou sens conséquent ; *c*) le sens typique, hétérogène à la lettre, qui peut être, soit historico-verbal, soit typique-verbal. — On voit dès lors dans quelle mesure un sens dit « spirituel » a valeur de sens biblique, et que la primauté revient au « sens plénier », véritable sens, sens adéquat de la Bible, que seule saisit la perspicacité surnaturelle du croyant ; mais qu'il n'est atteint que dans et par le sens littéral, lequel maintient une priorité de nature imprescriptible. — On peut critiquer les opinions de Mr J. C., spécialement son vocabulaire ; mais il faut rendre hommage à l'importance de son apport à cette question en pleine voie d'élaboration.

M. A.

Dr Joseph Eberlé, *Das Alte Testament*, bearb. und herausg. v. Frantz König (die Bibel im Lichte der Weltliteratur und Weltgeschichte (erster Band), Wien, Verlag Herder, 1949, 22 × 14, 321 p.

Dans la prison où le retinrent trop longtemps les nazis, le fondateur de la Shoenere Zukunft, mort en 1947, eut tout le loisir de préparer cet ouvrage considérable sur « la Bible, envisagée à la lumière de la littérature et de l'histoire mondiale ». Le premier volume, consacré à l'A. T., a paru par les soins de Fr. Koenig. On y reconnaît l'érudition et la culture, remarquablement étendues, du courageux et savant publiciste viennois. Après deux chapitres d'introduction sur la lecture de la Bible et la critique biblique, l'auteur passe en revue tout le contenu historique, prophétique et didactique de l'A. T., avec un sens très averti de l'opportunité du message biblique. Mais l'originalité de l'œuvre — et sa valeur apologétique — réside surtout dans le témoignage innombrable qu'elle rassemble et qu'elle cite en faveur de la transcendance de l'Écriture, Parole de Dieu ; témoignage provenant non seulement des théologiens, des spirituels et des exégètes, mais encore d'auteurs profanes de toutes langues et de toutes confessions, savants, poètes, philosophes...

M. D.

A. Gelin, *Problèmes d'Ancien Testament*, coll. « Ronds-Points », Paris-Lyon, Vitte, 1952, 19 × 12, 110 p.

Il est toute une série de questions qui font couramment difficulté dans la lecture de l'A. T. Cet ouvrage les aborde avec la compétence, le tact et la netteté que l'on sait à l'auteur des « Idées maîtresses de l'A. T. ». Il

met en garde contre la quadruple tentation, concordiste, positiviste, immobiliste, isolationiste ; expose, d'après *Humani generis*, les rapports entre Bible et Science ; montre comment il faut envisager les « ombres » de la morale de l'A. T. ; souligne enfin l'importance de la relation que soutient le texte inspiré avec la communauté « qui le porte » et sans laquelle il ne peut obtenir sa pleine intelligibilité. — Une vue éclairante et féconde : les livres saints, même les plus anciens, ont été repris, repensés, amplifiés, au sein de la communauté juive, par l'expérience religieuse de chaque génération dont ils nourrissaient la piété. — L'auteur définit un « sens spirituel » qui rejoint le « sens plénier » de M. Coppens, posant un problème de terminologie. Beaucoup répugnent au vocable équivoque de « sens spirituel ».

M. A.

Joseph Bonsirven, S. J., *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, éd. abrég., Paris, Beauchesne, 1950, 20 × 15, 246 p.

La connaissance des doctrines théoriques et pratiques en honneur dans les écoles juives du temps de Notre-Seigneur est indispensable pour comprendre certains faits ou aspects du N. T. Les Juifs de la Palestine, puis ceux de la Diaspora, ont fait au Christ l'accueil qui correspondait à leurs idées religieuses, telles qu'elles leur étaient inculquées dans les synagogues et les traditions reçues. Ceci explique l'état d'âme auquel se heurta Jésus d'abord, puis les Apôtres, et en particulier saint Paul. Il n'est question dans le présent volume que du judaïsme palestinien à l'exclusion de celui d'Alexandrie et du bassin méditerranéen. Les matériaux en proviennent, après la Bible de Philon et de Josèphe, ainsi que des documents variés de la littérature rabbinique : talmuds, targums, midrachs. L'exposé parcourt tout le domaine théologique classique, de Dieu aux fins dernières ; il se clôt sur une riche bibliographie. L'auteur a condensé en ce résumé tout ce qu'il avait exposé dans les deux tomes de son grand ouvrage (1935) ; et qu'on retrouve dans l'article Judaïsme du D.B.S. (1948). Il n'y a plus à présenter une œuvre qui s'est imposée par l'audace de son exploration et la sûreté de sa méthode, et que cette brochure vient opportunément mettre à la portée de tous.

A. D.

Albert Valensin et Joseph Huby, S.J., *Evangile selon saint Luc*, coll. « Verbum Salutis », III, 41e éd. revue, Paris, Beauchesne, 1952, 18 × 12, 485 p.

Paru pour la première fois en 1927, réédité en 1941, ce volume de la collection « V. S. » fut, cette même année, l'objet d'une révision qui le fit bénéficier de l'acquis important des douze précédentes années. Au commentaire du P. Valensin, le P. Huby avait ajouté d'importants compléments ; la révision de 1941 fut son œuvre exclusive ; aussi est-il juste que son nom figure auprès de celui de l'auteur principal. Et voici maintenant, revue elle-même, la 41e édition de cet ouvrage toujours apprécié. L'introduction générale, ainsi que la traduction sans doute, n'ont pas la prétention de rivaliser avec celles de M. le chanoine Osty dans le saint Luc de la Bible de Jérusalem (1948), mais on trouve ici ce que ne donne pas ce maître-ouvrage, le riche commentaire dont s'accompagne le texte

français. Un exposé bien à jour du P. Bonsirven vient d'ailleurs obvier aux carences de l'introduction. Au commentaire s'ajoutent des notes explicatives, de précieuses références, et, sur les passages contestés, objet de retentissants litiges, des exposés spéciaux (une dizaine) mettent bien au courant de la situation textuelle. La division générale en six grandes sections, qui paraît définitivement acquise, n'a rien à envier à celle des plus récentes parutions. Bref, cette réédition témoigne de l'estime dont jouit ce volume et montre la préoccupation des éditeurs de maintenir la collection à un constant niveau de valeur.

M. D.

Adrien Boudou, S. J., *Saint Paul, les Epîtres pastorales*, coll. « Verbum Salutis », XV, Paris, Beauchesne, 1950, 19 × 12, 315 p.

Nous connaissions déjà le regretté professeur du Séminaire de Tananarive par son *Commentaire sur les Actes des Apôtres*, dans la même collection. Son manuscrit sur les Epîtres de saint Paul était achevé quand il mourut en 1945. Avant de le publier, en 1950, le Père Huby n'eut à lui faire subir que de légères retouches et à le compléter par l'insertion des références aux travaux récents, tels la traduction des *Pastorales* par M. Osty et le grand *Commentaire* du P. Spicq. L'introduction revendique l'authenticité paulinienne des trois pièces au nom d'un ensemble, classique mais renouvelé et approfondi, de convergences de fond et de forme. Peut-être triomphe-t-elle trop aisément des objections, les plus graves de toutes, tirées du style et du vocabulaire, n'envisageant pas l'hypothèse opportune d'un disciple-rédacteur? Dans l'ouvrage parallèle de la Bible de Jérusalem, M. Dornier ne croit pas pouvoir se dispenser d'y faire appel et cherche même à identifier cette main d'un assez probable secrétaire de saint Paul. On voit très bien, par contre, comment pouvaient se poser, en cette fin de carrière de l'Apôtre, toutes les questions qu'agitent les trois *Pastorales*. Le commentaire, qui s'inspire complaisamment du P. Prat : La théologie de saint Paul, est d'une écriture alerte, vivante, savoureuse même. Informé, et pénétrant, il n'élude aucun des problèmes philosophique, textuel, historique, doctrinal, qui puisse arrêter un esprit contemporain. Il va de soi qu'il sera particulièrement utile au prêtre du triple point de vue théologique, spirituel et pastoral. Il ne craint pas de réagir contre des positions établies ; ainsi, à propos de *I Tim.*, v, 22, il restitue ses droits à l'opinion qui voit dans l'imposition des mains de l'évêque le signe de la réconciliation pénitentielle plutôt que de l'ordination presbytérale. Les Pères de l'Église sont fréquemment consultés et cités, notamment saint Jean Chrysostome, en compagnie des principaux commentateurs modernes. — La collection V. S. s'enrichit d'un ouvrage de valeur.

M. D.

Immanuel Lewy, *The Birth of the Bible* (with an intr. by Mordecai M. Kaplan), New-York, Bloch Publishing C°, 1950, 23 × 15, 254 p.

Très soigneusement présenté, ce volume fait honneur aux techniques de l'édition anglaise. Il s'en faut que nous puissions adresser les mêmes éloges à son contenu doctrinal. Trois parties : Qui a créé la religion pro-

phétique ; La psychologie se substitue à la mythologie ; La personnalité de Nathan, s'enchassent habilement pour accréditer un ensemble de théories plus qu'audacieuses. Le rôle de Moïse y trouve une interprétation nouvelle, restrictive, en dépit de l'admiration qu'on ne lui ménage pas. Celui de Nathan se voit par contre démesurément accru ; c'est lui, poète, scribe, critique et prophète, mentor de David et précepteur de Salomon, qui composa, outre le Proto-Samuel, un Pentateuque primitif, de tendance prophétique et anticultuel. Bientôt remanié par les prêtres yahwistes, cet écrit subit les commentaires d'Élisée, auteur lui-même du premier Deutéronome. Il fut enfin codifié par Ezéchias et réédité par lui en même temps que le Deutéronome. Pour Mr Im. L., le « mouvement prophétique » est à dissocier nettement de la religion des prophètes et du monothéisme moral, à cause de son antériorité notoire. C'est sur cette base fragile qu'il tente d'échafauder une nouvelle explication, *a new approach*, de « la naissance de la Bible ». M. D.

Albert GELIN, *Jérémie*, coll. « Témoins de Dieu », 13, Les Éditions du Cerf, 1952, 19 × 12, 197 p.

Serrée et nerveuse, alerte et expressive, l'écriture de cet ouvrage est bien accessible au lecteur cultivé, sauf peut-être quelques mots ou expressions pas assez expliqués. Elle monnaye pour un large public un acquis exégétique considérable et cela représente un inappréciable service. A l'intention de ceux qui veulent pénétrer plus à fond l'âme et la pensée du prophète d'Anatôt, des références constantes et précises, soit à l'œuvre même de Jérémie, soit aux autres livres de la Bible, sous-tendent le texte et ouvrent aux studieux des possibilités d'approfondissement. L'ouvrage complète très opportunément et non moins commodément la traduction du Livre de Jérémie que Mr A. G. nous a donné en 1951 dans la Bible de Jérusalem. L'un et l'autre sont une mise en œuvre d'excellent aloi de tout ce que renfermait de science probe et judicieuse le « Jérémie » du D.B.S., qui signalait l'auteur comme l'un des plus compétents spécialistes en ce champ de l'Écriture. La pénétrante connaissance qu'il en a prise au cours de longues années de fréquentation l'a rendu capable d'en dégager un très riche message. Il s'en est acquitté en homme de son temps, et qui pense en ambiance de vie ecclésiale catholique. C'est aux Pères et à saint Augustin très particulièrement, mais aussi aux hommes et aux faits d'aujourd'hui que renvoient maintes références. Ce qui nous vaut la psychologie d'un humain des plus humains, et d'un mystique des plus instructifs et des plus attachants, psychologie imbriquée dans la trame d'une vie singulière à toutes sortes de titres. Rien de forcé, d'aventureux, de téméraire, pas de concession à l'effet, au sensationnel de commande, rien d'une mise à la torture des textes (déjà si malmenés dans le recueil inspiré), du solide, de l'authentique, en optique de tradition ouverte et vivante. A. D.

R. Tamisier, *La Bible, livre d'histoire*, 613 p. ; F. Amiot, *Gestes et textes sacrés des Apôtres*, 602 p., « Textes pour l'Histoire sacrée », choisis et présentés par Daniel-Rops, Paris, A. Fayard, 1950, 19 × 12.

Les récentes éditions de la Bible viennent mettre aux mains de tous l'intégrité du texte inspiré. Quelque soit l'importance de la lecture suivie de la Parole de Dieu, elles ne suppriment pas l'utilité des anthologies bibliques, en constant usage dans l'Église depuis les Testimonia d'Ancien Testament contemporains de la catéchèse apostolique. C'est surtout vrai de celles que nous offre le présent volume, qui est à sa manière une Bible en réduction, désencombrée de tout ce qui pourrait faire obstacle au profit de certaines catégories de lecteurs : longueurs, redites, passages hermétiques, tables chronologiques... M. Tamisier a agencé, suivant un plan chronologique dûment établi, les meilleures pages des Livres historiques de l'A. T. Il a confectionné de la sorte la plus authentique des histoires saintes, où nous suivons dans le texte inspiré lui-même le progrès de la Révélation au fil des événements qui en forment la trame divine. Des résumés d'histoire assurent la liaison entre les textes cités, en accord avec l'Histoire Sainte de M. Daniel-Rops. Celle-ci reçoit de ce chef complément et illustration. Le choix des récits est heureux, la disposition historique répond aux derniers résultats des études critiques : ainsi le second Isaïe est renvoyé à la période post-exilienne et Daniel à l'époque grecque. Tout en s'inspirant largement du texte de Condamin, la traduction reste neuve et personnelle. Enfin, des notes assurent l'éclairage en cours de route. Il faut recommander une œuvre qui apporte au grand public une solution positive aux problèmes que pose la lecture privée de la Bible.

Suivant les mêmes méthodes, à l'usage du public qui s'intéresse à « L'Église des apôtres et des martyrs », M. Amiot a préparé, avec sa compétence et sa conscience bien connues, un recueil de textes complémentaires. Notons qu'il se suffit pleinement par lui-même. Déjà nous avions : *Evangile, vie et message du Christ ;* voici, aux mêmes fins : *Gestes et textes sacrés des apôtres*, la seconde partie du N. T., dans une traduction originale, très soignée, avec notes et commentaires. Chaque Épître ou Livre s'éclaire d'une introduction historique, d'un plan montrant la structure de l'œuvre, d'un résumé de son contenu doctrinal. La traduction vise à la clarté, ainsi qu'à l'utile ; elle ne craint pas d'interpréter quelque peu les passages abscons. Des notes très judicieuses résolvent des difficultés de détail, de fréquents renvois aux textes scripturaires parallèles aident à faire saisir l'unité profonde de la révélation biblique. Bref : de quoi procurer un contact sérieux avec les origines du christianisme et le message didactique, souvent difficile, du N. T. A. D.

Jean Daniélou, *Sacramentum futuri*, Études sur les origines de la typologie biblique. In-8° de xvi-265 pages. Paris, G. Beauchesne, 1950.

Le R. P. Daniélou est un des apôtres les plus ardents de la typologie biblique. On sait ce qui distingue cette méthode d'exégèse de l'allégorie ; et si par hasard on l'ignorait encore, on l'apprendrait sans peine en lisant le dernier cahier de *Rencontres*, intitulé *l'Ancien Testament et les chrétiens*. Le R. P. Daniélou s'y oppose courtoisement au R. P. Chifflot, tandis que

le R. P. Dubarle esquisse, a-t-on dit, le dépassement possible entre la typologie chère au premier et le littéralisme préféré par le second. En bref, la typologie consiste à rechercher dans les récits de l'Ancien Testament la préfiguration du nouveau. La Loi et les Prophètes sont pleins de l'Évangile, dont ils constituent la providentielle préparation. L'ombre précède la lumière ; mais lorsque paraît la lumière, on reconnaît la grandeur et déjà la beauté de l'ombre. Tandis que l'allégorie permet au commentateur les rapprochements les plus inattendus, parfois les plus fantaisistes, la typologie suit comme un guide assuré, le principe fondamental de l'unité des deux Testaments.

Dans le beau livre qu'il vient de publier sous le titre, un peu déconcertant pour des profanes, de *Sacramentum futuri*, — traduisons cela de manière fort imparfaite, *Le mystère de l'avenir*, — le P. Daniélou donne quelques exemples heureusement choisis d'exégèse typologique, qu'il emprunte, comme de juste, aux premiers Livres de la Bible : Adam et le Paradis, Noé et le déluge, Le sacrifice d'Isaac, Moïse et l'exode, Le Cycle de Josué. Au reste, ce n'est pas son exégèse personnelle qu'il propose, mais celle des Pères, ou plus exactement peut-être, celle de quelques-uns d'entre eux, car il serait bien difficile de les citer tous.

Il n'est pas nécessaire de louer une fois de plus, à cette occasion, l'érudition du P. Daniélou : elle est déconcertante, et il n'est guère d'ouvrage récent sur la Bible ou sur la Patristique dont elle ne tire profit. L'index des auteurs modernes cités dans ce livre renseigne à ce sujet, mais il fait d'autant plus regretter l'absence d'un index parallèle des ouvrages patristiques étudiés. Ce second index aurait certainement été plus utile au commun des lecteurs.

Est-il permis d'ajouter, pour en finir avec les critiques, que l'ouvrage du P. Daniélou donne, à tort ou à raison, l'impression d'avoir été écrit un peu vite : les deux pages de conclusion (p. 257-258) qui le résument sont, je crois, trop systématiques et simplifient à l'excès l'exégèse des Pères. Le cas d'écrivains comme Origène est caractéristique : on le considère habituellement, sans faire aucune distinction, comme un allégoriste ; en réalité, l'allégorie, chez lui, n'exclut pas le sens littéral, sauf dans les passages bibliques où ce dernier est manifestement impossible ; et elle s'allie sans peine avec la typologie la plus assurée. Les dimensions de l'arche de Noé par exemple, sont des symboles qui n'ont pas seulement une valeur d'enseignement moral, mais qui annoncent le mystère du Christ. Même lorsqu'il s'inspire de Philon, ce qui arrive souvent, Origène n'oublie jamais de parler en chrétien, et sa foi profonde le dirige toujours dans son exégèse. Dans son ouvrage, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, le P. de Lubac a parfaitement montré tout cela. Il est vrai qu'il l'a fait en 450 pages : le P. Daniélou ne disposait pas d'autant de place. Il a dû résumer et sans doute a-t-il été le premier à le regretter.

Il serait vraiment trop facile de continuer le petit jeu cher aux recenseurs et de se demander par exemple pourquoi l'auteur ne cite pas le commentaire de Théophile d'Antioche sur la création (*Ad Autolyc.*, II) ou les homélies de saint Basile sur l'*Hexaéméron*, pourquoi il fait si peu de place à saint Augustin et à quelques autres parmi les plus grands. D'avance, le P. Daniélou s'en excuse (p. vi), en délimitant le terrain qu'il

se propose d'explorer. Il ne pouvait pas et ne voulait pas tout dire et il n'écrivait pas pour des spécialistes pointilleux, mais pour les chrétiens cultivés qui, de plus en plus nombreux, s'intéressent à la Bible et ont besoin de guides pour les orienter dans cette lecture.

A ces chrétiens, le P. Daniélou rend un service signalé. Il leur rappelle d'abord que l'explication de la Bible n'est pas livrée aux fantaisies de l'imagination individuelle et qu'il ne suffit pas d'être un prêtre pour comprendre le Livre Sacré. Celui-ci appartient d'abord à l'Église qui le remet aux fidèles avec son exégèse traditionnelle. Il leur fait connaître ensuite quelques-unes des plus belles fleurs de cette exégèse ; et le florilège qu'il leur présente, est réellement merveilleux. Pour la plupart, il sera une révélation ; et il n'est pas jusqu'aux spécialistes dont je parlais tout à l'heure, qui ne puissent trouver à y butiner. Ils n'ont pas encore à leur disposition cette Histoire de l'exégèse qu'ils appellent de tous leurs vœux. Le Livre du P. Daniélou leur permet de prendre patience : il leur marque des lignes de direction, il leur fournit des repères. A tous ce livre rendra de grands services : n'est-ce pas là d'abord ce qu'a cherché son auteur ?

G. Bardy.

Dom Jacques Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Éd. de l'Abbaye Saint-André, Bruges, 1951, 320 p.

Dans ces essais, quatre thèmes fondamentaux de la théologie de saint Jean sont interprétés, comme hypothèse de base, à la seule lumière des idées courantes du judaïsme et du christianisme primitif, et rien n'oblige l'auteur, au cours de son exposé, pour préciser les conceptions de l'évangéliste, à faire également appel à la philosophie et à la mystique hellénistiques. La méthode délimite fort bien les points de départ, mais elle tend à restreindre les points d'arrivée du dernier témoin de la révélation. En donnant au Christ les noms de Logos, de lumière et de vie, saint Jean, de l'avis de Dupont, ne nous renseigne pas directement sur la nature et la divinité du Christ ; il envisagerait avant tout sa mission de Sauveur du monde : le Christ est la parole que Dieu adresse au monde, la lumière qui éclaire le monde ; la vie éternelle est un privilège eschatologique que les élus possèdent ici-bas, mais dont ils ne jouissent que dans le monde futur ; la gloire enfin est une prérogative attachée à la mission eschatologique du Fils de Dieu sur la terre, mais dont le Christ, comme l'attestent les miracles, a été déjà revêtu dès son premier avènement. Ces pages, écrites pour un auditoire d'étudiants en théologie, évitent toute argumentation purement technique ; elles annoncent, à plus longue échéance, un exposé d'ensemble de la christologie du Nouveau Testament ; on pourra juger alors de l'exacte pensée de l'auteur sur la théologie du Verbe.

A. Sage.

Jean STEINMANN, *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre et son temps,* (Lectio divina, 5), Paris, Les Éditions du Cerf, 1950, 22 × 14, 381 p.
— *Les Psaumes*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1951, 19 × 12, 186 p.

On a dit beaucoup de bien du « beau livre » de Mr J. Steinmann. L'accord semble fait aujourd'hui sur un ensemble imposant de mérites. Sa prospection hardie et l'attirante présentation qu'il a su en faire clarifient pour un très large public la lecture d'un prophète particulièrement difficile. Le biais ingénieux de sa méthode est l'insertion des oracles dans les péripéties mêmes de la biographie. « Biographie prestigieuse », a-t-on écrit. Elle l'est de fait, en raison du talent qui excelle à mettre en relief les beautés littéraires et la portée religieuse profonde ; en raison aussi de l'aisance avec laquelle l'érudit se meut dans le dédale de ce VIIIe siècle oriental dont il possède toutes les clés. Du point de vue biblique d'abord, sa lecture est des plus profitables : car en ambiance d'Isaïe, c'est Amos, c'est Osée, c'est Michée qu'on voit évoluer ; ce sont les livres des Rois, ceux des Chroniques qui déversent leurs richesses dans le courant religieux et profane d'un siècle aux résonances infinies. De la sorte, à peu de frais, l'on se croit au fait du problème-Isaïe, tel que le résolvent là cinquante années de travaux méthodiquement assimilés. — Négligeant à dessein les ch. XL à LXVI que l'on restitue assez communément à l'époque exilienne, c'est à l'intérieur de I-39 que s'exerce l'acribie de l'auteur. C'est là qu'il discrimine, au moyen de pertinents découpages, ce qui devient « la traduction critique et commentée » de l'œuvre d'Isaïe. Il a eu le tort, écrivant pour le grand public, de ne pas faire le départ entre ce qui, dans ses conceptions, est scientifiquement sûr et acquis, et ce qui reste exégèse en travail, hypothèse plus ou moins fragile, soumise aux vicissitudes de la découverte. Je me garderais d'en laver Mr St., persuadé qu'il ne peut l'éviter. Cependant qu'on veuille bien se rapporter aux tout premiers mots de son Avertissement, p. 7, on verra que lui-même met en garde contre l'inconvénient qu'il reconnaît à sa méthode de paraître imposer au lecteur une chronologie des oracles qui demeure souvent hypothétique. Qu'on aille ensuite, dans son texte, aux citations d'Isaïe, présentées avec un soin minutieux et une judicieuse habileté, on verra chaque oracle s'accompagner de l'indication, en note, des avis des commentateurs concernant soit la composition, soit l'authenticité du passage : il est donc possible de contrôler et d'apprécier les positions de l'auteur. Dès lors aussi, l'ouvrage est un précieux instrument de travail, grâce à ses repérages de toutes sortes, ses notes critiques, ses exposés historiques, exégétiques, doctrinaux. Ajoutons qu'on a su tirer parti des variantes fournies par les manuscrits les plus récemment découverts, pour la correction du texte hébreu. — Sur le marché, enfin, des vues neuves sont jetées, sur lesquelles la discussion est ouverte. Mentionnons l'interprétation de VII-14 ; l'Immanou-El, dont l'oracle annonce la naissance serait Ezéchias, le futur roi, en tant que prince messianique, et la ʿalmah, sa mère, la fille de Zacharie, l'ami bien connu d'Isaïe. — Débordant l'œuvre personnelle du prophète, les six derniers chapitres le suivent dans son influence posthume et rendent compte de la formation de notre « Livre d'Isaïe ». Il est présenté comme « le témoin collectif de plusieurs générations de disciples..., poussant des racines à

travers trois siècles d'inspiration prophétique ». Au sein d'une tradition vivante et inspirée s'est formée une collection d'oracles, portant le nom du maître, groupés et publiés par ses disciples, enrichie de leurs propres oracles. C'est ici tout un autre aspect et des plus considérables de l'ouvrage, par les perspectives qu'il ouvre et les servitudes dont il libère. S'il faut se garder de transformer prématurément les vraisemblances en certitudes, il reste que c'est un mérite d'avoir su dégager un pareil ensemble et un ensemble si cohérent de vraisemblances.

Les Psaumes, du même auteur, reproduisent trois conférences données au Centre d'Études et d'Informations liturgiques. Elles veulent procurer une lecture du Psautier qui s'éclaire à la diversité des genres littéraires des psaumes, d'après les textes reconstruits d'une cinquantaine d'entre eux. M. J. St. croit intensément à la vie permanente du sens littéral des psaumes tels qu'ils furent prononcés par les vieux hagiographes. Pour retrouver leur texte, il soumet au scalpel de sa méthode le matériel remanié du texte actuel. Il excelle à les replacer à la fois dans l'ensemble de la littérature poétique orientale, profane et sacrée, surtout celle de l'A. T. lui-même, et dans les grands courants de l'histoire politique et religieuse d'Israël. Il les classe en quelques genres caractéristiques, solutionnant — ou tranchant — autant de problèmes, apportant une aide incontestable à l'intelligence du Psautier. M. A.

N. Peters, J. Decarreaux, *Notre Bible, Source de vie* (Introduction à la lecture de la Bible), coll. « Renaissance et Tradition », Bruges, Ed. Beyaert, 1951, 22 × 14, 279 p.

Il est regrettable qu'un ouvrage qui eut un si grand et si légitime succès en Allemagne lors de sa parution, ait attendu plus de vingt ans pour trouver un traducteur français. On aurait souhaité en outre que sa traduction fût l'occasion d'une exacte mise à jour des sujets par les éditeurs, les études bibliques ayant, de 1929 à 1951, progressé à pas de géant. Enfin, une retouche du style souvent trop oratoire eût achevé de mettre au niveau et au goût de l'actuel public français une œuvre qui s'impose par ailleurs comme une solide, riche et pénétrante introduction générale à la lecture et à l'étude de l'Écriture Sainte. On l'a jugée de taille à surmonter, telle qu'elle se présente, les différents obstacles signalés. A quoi doit-elle cette permanente actualité ? Sans doute, au sens catholique profond dont l'a pénétré son auteur, prêtre et savant, longtemps professeur à l'Académie épiscopale de Paderborn ; puis à la sagacité, à l'abondance et à l'ampleur des vues émises, ouvrant des perspectives étonnantes sur la richesse d'aspects de l'Écriture et ses indéfinies possibilités de rayonnement. Les trois dernières parties sont remarquables par le nombre des questions touchées, intéressant l'esprit, le cœur, la vie en toutes ses incidences, concernant l'art, la morale, la science, la civilisation... L'ambiance générale est hautement spirituelle, accentuée par un fréquent lyrisme, reflet d'une profonde conviction. M. A.

Louis PIROT, Albert CLAMER, *La Sainte Bible*, t. III, V, VIII (2e partie), Paris, Letouzey et Ané, 1949, 1950, 1951, 22 × 15, 827, 772 et 237 p.

On connaît la collection P. Cl. qui présente pour chaque livre de la Bible, après une savante introduction, le texte de la Vulgate, la traduction française, un commentaire et d'abondantes notes explicatives. Ce tome III, continuant les livres historiques, s'ouvre par le *Livre de Josué*, dont la critique pose de difficiles problèmes. M. A. Gelin a su, dans son introduction, avancer des solutions à la fois larges et circonspectes. Au sujet de la composition du livre, il ne craint pas d'utiliser « les apports positifs » de l'œuvre importante de Noth, lequel, faisant retour à l'ancienneté des documents, redécouvre du même coup la valeur historique ; mais il se garde bien de le suivre dans sa tentative « de volatiliser la figure de Josué ». A la suite de la plupart des critiques, il situe la conquête de Chanaan au cours du XIIIe siècle ; il apporte, à confirmer cette donnée, une documentation des plus riches et des plus intéressantes. Il envisage lui aussi l'existence possible d'éléments israélites en Palestine avant l'invasion du XIIIe siècle. Avec délicatesse et habileté, il dégage les éléments, les aspects, aptes à faire saisir le genre littéraire de cette « histoire lacuneuse, à coloration épique », ou bien encore de cette « geste schématisée » de la conquête globale. — L'Introduction au *Livre des Juges*, de M. Tamisier, très informée, très sûre, abandonne définitivement l'hypothèse trop rigide du double document J et E, pour se rallier à la théorie complexe, mais plus satisfaisante à laquelle H. Cazelles nous avait initié dans le D. B. S. (Juges). L'œuvre du rédacteur inspiré définitif, auteur de la thèse théologique qui en fait l'unité, se situe au niveau d'une troisième étape de composition, dont la date reste indéterminée. La traduction est d'une lecture aisée, quoique très littérale, par souci d'exactitude. — Le même auteur traduit et commente le *Livre de Ruth*. Il maintient la valeur historique des faits racontés, mais assigne la rédaction au temps post-exilien, dont il reflète bien les préoccupations : universalime et sens évolué de la rétribution. — Le P. A. Médebielle présente *Samuel et Rois*, deux livres considérables, qui occupent à eux seuls la moitié du volume. C'est peut-être à l'extension de la matière qu'est due une moindre insistance sur les questions de critique historique, littéraire, textuelle. Le style est agréable, le commentaire tout-à-fait accessible, le cadre géographique toujours bien mis en valeur. Le Livre de Samuel, qui retrace le passage du régime patriarcal au gouvernement monarchique, a contribué notablement au développement de l'idée messianique : le messianisme davidique est soigneusement étudié. La critique des doublets, dont un bon nombre sont rejetés, l'amène à admettre à la base une pluralité de documents, mais, de tendance réservée, il préfère reconnaître, à travers l'ouvrage entier, les vues et le style d'un unique auteur yahwiste qui aurait puisé ses renseignements à des sources multiples et d'origine diverse. La date de composition se place bien sous Roboam ou son successeur. — Le but éminemment religieux du Livre des Rois est bien mis en relief pour caractériser le genre historique propre de l'ouvrage. La composition en fut achevée entre la mort du roi Joakim et l'édit de 538 (vers 550). L'auteur de l'unique rédaction appartiendrait à l'école de Jérémie dont il reflète la prédication. La chronologie est

traitée avec toute l'ampleur qui lui revient en ce livre si riche en indications temporelles, malheureusement altérées et qui posent des problèmes inextricables.

Le Livre des *Psaumes* remplit à lui seul le volumineux tome V. Il n'y a plus à présenter un ouvrage universellement connu et apprécié, et dont l'utilité s'affirmera longtemps encore. La première édition des Psaumes de E. Panier avait paru en 1937, quelques mois après la mort de l'auteur. M. H. Renard, doyen de la Faculté de théologie de Lille, nous en offre une réédition parfaitement mise au point. Son innovation principale est l'impression en italique, à la suite du texte de la Vulgate, de celui de la nouvelle version latine autorisée par Pie XII pour la récitation du bréviaire. Il est donc aisé de se rendre compte des modifications que celle-ci apporte à l'ancien texte et l'on possède, entre la Vulgate et la traduction française, un intéressant élément de comparaison. L'Introduction a été notablement augmentée ; signalons les très belles études sur la prosodie, les sujets, la plastique des Psaumes. Concernant l'origine, la date de composition, les auteurs, il faut rendre hommage à la sagesse des positions adoptées, vu l'état présent des recherches. Il ne semble décidément pas que nous ayons des psaumes postérieurs au IIIe siècle avant Jésus-Christ et ceci résout, d'après l'auteur, la question des psaumes macchabéens. La traduction, qui a fait sensation en son temps, par sa vigueur et son expressivité, a été elle-même retouchée, et le commentaire déjà très riche, complété, conformément aux dernières acquisitions, Enfin, un appareil de critique textuelle s'est inséré entre le texte et le commentaire.

Les deux livres des *Macchabées* (t. VIII, 2e partie), sont traités par M. Grandclaudon. Travail tout à fait consciencieux, soit dans ses deux introductions, soit dans ses traductions et annotations, et travail méritoire en ses commentaires, car ceux-ci n'abondent pas sur les Macchabées. Les travaux du P. Abel sur la géographie et la topographie palestiniennes ont été consultés, mais non pas son grand ouvrage sur les deux Livres, ni cette traduction, qu'un maître-ouvrier, outillé comme l'était l'éminent helléniste biblique de Jérusalem pouvait seul donner. Il faut le regretter à la suite même de l'auteur, en constatant de fait, qu'en général, sa traduction ne réalise pas la précision et les nuances de celle du P. Abel. L'œuvre n'en apporte pas moins un témoignage de valeur en toutes les questions litigieuses. A défaut du texte grec critique établi par le P. Abel, l'auteur a pris comme base le texte classique de Rahls, avec quelques corrections personnelles. Peut-être aurait-il pu s'inspirer plus largement du texte, rival par l'ancienneté, de l'ancienne version latine, tel que les travaux de Dom de Bruyne l'ont reconstruit. — La non-canonicité juive de ces deux livres « écrits pour la plus grande gloire du Judaïsme », est-elle suffisamment expliquée par l'affirmation globale que les Juifs de Palestine considéraient le canon comme clos avec le Livre de Daniel ? — Nous ne voyons pas signalée une opinion qui se fait jour à la suite de Bevan, sur l'interprétation du nom des Macc., à savoir : « les désignés de Jhwh », plutôt que « les marteleurs » ou les « exterminateurs ». — L'exceptionnelle valeur historique de I Macch. est bien exposée, et, en regard, bien défendue

la réelle portée historique de II Macch. ; mais le genre de ce dernier, si, différent et si subtil, n'appelle-t-il pas un effort de précision qui dégagerait davantage sa profonde originalité ? Du moins, le but de l'Abréviateur est-il bien mis en lumière, lui inspirant un choix et un agencement qui font de son œuvre une véritable création.

M. D.

II. — THÉOLOGIE

Paul Galtier, S. I., *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, Analecta Gregoriana, vol. LIV, Series Facultatis theologicæ, Rome, Univers. greg., 1951, 23 × 16, 221 p.

Il ne s'agit pas ici, comme dans « L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles », du pouvoir des clés en lui-même, à l'époque de son plein exercice. Chronologiquement et logiquement antérieur, l'actuel sujet institue l'enquête sur les traces toutes premières que la Pénitence a laissées dans l'histoire des origines : « Quand et comment se constate d'abord l'existence de ce pouvoir ? A qui remonte-t-il et à quoi peut-on le rattacher ? » Il s'efforce de saisir et d'identifier les manifestations tout-à-fait originelles de ce qu'on appellera plus tard le sacrement de Pénitence, de retracer la mise en marche de l'institution pénitentielle. Un sondage préalable s'imposait à travers les pratiques et institutions antérieures au Christ : le premier chapitre, historique et exégétique, condense maintes études sur l'expiation, le sens du péché, les sacrifices, la littérature de pénitence, l'excommunication et l'idée de salut..., chez les non-sémites, parmi les sémites, principalement chez les Juifs. L'institution par le Christ s'éclaire à une double considération : l'universelle recherche de purification alors constatée et la continuité du judaïsme et du christianisme dans la poursuite du salut-rémission, ainsi que dans le matériel des rites. Trois étapes en jalonnent la préparation : correction fraternelle, intervention de l'Église, pouvoir de lier et de délier. A l'âge apostolique, le tribunal s'organise lentement, et de façon obscure. Redresser les consciences, voilà quelle fut la principale préoccupation des apôtres et de leurs premiers successeurs. Les moyens dont ils disposaient pour remédier aux péchés retiennent moins leur attention. Pendant longtemps, les pasteurs exercent leurs pouvoirs sans que rien n'en transpire dans leurs prédications et leurs récits ; le fonctionnement du Tribunal de la Pénitence échappe à peu près complètement à nos regards. Cette obscurité tient à la pénurie de documents, mais plus encore au peu de place qu'occupait alors dans la vie de l'Église un organisme qui suppose une évolution et un aménagement. L'Église n'est arrivée que tardivement à prendre une pleine conscience de tout ce que renfermait les pouvoirs qu'elle tenait du Christ et qu'elle ne cessa d'ailleurs d'exercer. L'âge apostolique laisse seulement deviner leur existence en voie de formation. — La pratique pénitentielle au second siècle ressort de l'examen des écrits des Pères apostoliques, spécialement du Pasteur d'Hermas. Ce n'est qu'aux abords du IIIe siècle que l'institution du Christ se dégage nettement des ombres de l'histoire. La Didascalie des apôtres est là-dessus le maître-document. Les directives qu'elle

condense nous mettent sous les yeux un tableau de son fonctionnement auquel ne saurait se comparer celui que nous trouvons en Tertullien et en saint Cyprien ; d'où l'importance que prend pour le sujet le problème de sa date de composition. Un long appendice lui est consacré. Précisément, le problème de la Didascalie s'éclaire pour le P. Galtier des conclusion acquises par lui au cours de son enquête pénitentielle et il est amené à opter avec Altaner et Connolly en faveur de l'ancienneté, soit avant la persécution de Dèce et la crise novatienne : début du IIIe siècle. — Il fallait s'empresser de présenter ce beau travail, d'un ouvrier de métier, tout en laissant à la critique son plein droit d'exercice.

M. A.

Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctæ Mariæ ad Lacum (Dissertationes ad Lauream, 16, 18). — John P. O'Connel, *The Eschatology of Saint Jérôme*, Mundelein, Illinois, U.S.A., 1948, 22 × 15, x-199 p. — Charles R. Meyer, *The Thomistic Concept of Justifying Contrition*, Mundelein, 1949, 22 × 15, x-236 p.

La première de ces thèses examine point par point l'eschatologie de saint Jérôme, sur laquelle plane encore une certaine obscurité. Concernant l'éternité des peines de l'enfer, qui pose la plus grave difficulté, l'auteur commence par trancher la question de l'apocatastase chez saint Jérôme elle a été explicitement rejetée par lui à partir de 393. S'ensuit-il qu'il ait répudié toute idée d'une remise de la peine infernale, au moins en faveur des chrétiens ? Après examen des textes incriminés, l'auteur estime qu'il est impossible de répondre catégoriquement à pareille question ; seule émerge une certaine probabilité favorable à la non-éternité.

La seconde, d'allure plus spéculative, analyse le concept de justification en saint Thomas. Elle en étudie le côté psychologique, dans les facultés et les actes divers qui concourent à son exercice ; puis les différents aspects théologiques : Contrition et Pénitence, Contrition et Charité, Motifs de la contrition parfaite, Propos et Satisfaction, pour souligner les mérites permanents de la doctrine thomiste.

A. D.

Dom Anschaire Vonier, *La personnalité du Christ.* Traduction de D. Placide *Pernot,* Ed. de l'Abbaye d'En Calcat, Dourgne (Tarn), 1951, 250 p.

Les ouvrages de Dom Vonier sont peu à peu mis à la portée du public français. S'ils ne répondent pas tout à fait à son attente, ils plaisent par une originalité de bon aloi, des images aussi heureuses qu'inattendues, une présentation du mystère à la fois simple et pertinente. Dom Vonier n'aborde pas en cet ouvrage, écrit en 1914, le problème du constitutif formel de la personnalité ; mais à l'école de saint Thomas, il montre en de courts et substantiels chapitres comment l'union hypostatique de la nature humaine à la personne incréée du Verbe est au principe de tout le traité et de tous les enseignements de l'Église sur le Christ. La présentation de l'ouvrage fait honneur aux éditions de l'abbaye d'En Calcat.

A. Sage.

Ivan Kologrivof, *Le Verbe de vie*, Bruges, Editions Beyaert, 1951, 260 p.

Né dans l'orthodoxie, converti au catholicisme et membre de la Compagnie de Jésus, Kologrivof n'est pas un inconnu pour le public français : en 1937, il dirigeait, chez Spes, la « Somme contre les sans-Dieu ». Ce nouvel ouvrage, traduit de l'allemand, date de 1938. En huit chapitres très denses, il y est traité du mystère du Christ et de notre vie humaine dans le Christ à la lumière de l'Incarnation rédemptrice. Sur ces exposés, l'auteur projette les élucidations les plus pertinentes des Pères de l'Église, des théologiens catholiques et orthodoxes, des grands mystiques et d'auteurs modernes d'Orient et d'Occident. Ces pages attestent la vaste culture de l'auteur et reflètent l'émouvant écho de ses expériences religieuses.

A. S.

Théologie, cahier IV (Études et recherches publiées par le Collège Dominicain d'Ottawa, VII), Ottawa, Montréal, Les Éd. du Lévrier, 1948, 26 × 17, 280 p.

Ce cahier nous fournit l'occasion de présenter la collection « Études et Recherches » des Pères Dominicains d'Ottawa. Philosophie et Théologie alternent, rassemblant un certain nombre d'articles et deux chroniques : un problème et un livre. Dans le présent cahier consacré à la Théologie, le P. Tremblay étudie les rapports entre Église visible et Corps mystique. Le P. Parent montre en saint Joseph une paternité non moins réelle qu'entièrement spirituelle. Le P. Brunet aborde la prophétie de l'Emmanuel. Suit un long extrait de la III[e] Partie du grand ouvrage de L. Gardet, non encore paru alors, Introduction à la Théologie musulmane, sur les rôles respectifs de la raison et de la foi. Aux confins de la Philosophie et de la Théologie, le P. Audet présente le dernier ouvrage de Blondel : la Philosophie et l'esprit chrétien. La sévérité avec laquelle est « exécuté » cet ouvrage suffirait à caractériser l'esprit de ces cahiers destinés à la formation de la jeunesse cléricale plutôt qu'aux laïcs aux prises avec les problèmes concrets et complexes de l'heure.

M. D.

Pietro Parente, *L'Io di Cristo*, Morcelliana, 1951, 290 p.

Certains théologiens s'intéressent de nos jours à une certaine phénoménologie du Christ ; mais, faute d'une solide ontologie, ils acceptent des déviations dont le magistère de l'Église s'est justement ému. Dans cet ouvrage d'une haute tenue théologique, l'auteur rappelle d'abord les principes en étudiant d'une part la révélation et le dogme de l'Incarnation tel qu'il s'affirme à Éphèse, à Chalcédoine et au troisième Concile de Constantinople, et d'autre part, les grandes lignes de l'élaboration théologique du magistère à l'époque byzantine et chez les grands scolastiques du XIII[e] siècle, dont saint Thomas est le plus illustre représentant. Pour rendre plus accessible le mystère du Christ à la conscience moderne dominée par la philosophie du sujet, une certaine théologie tend de nos jours à confondre autoconscience et personnalité et à opposer dans le Christ un moi humain au moi divin. L'étude de la science humaine du Christ, de son amour et de la liberté, des souffrances qu'il a assumées

pour notre rédemption, n'obligent d'aucune manière à souscrire à une telle dichotomie ontologique et psychologique. Il faut entendre en leur sens absolu les affirmations du Christ sur la parfaite unité de son « je ». Ce « je » est celui du Verbe qui vit, parle et agit en deux natures comme en deux mondes. Tel est, conclut l'auteur, le mystère de l'union hypostatique.

A. SAGE.

Romano GUARDINI, *L'essence du christianisme*, Alsatia, 1948, 94 p.

Cet essai sert d'introduction à deux ouvrages, dont l'un, « Le Seigneur », a déjà connu en français une large diffusion, et dont l'autre, « La figure de Jésus dans le Nouveau Testament », doit être traduit ultérieurement. L'essence du christianisme échappe à toute détermination abstraite, à toute doctrine, à tout système de valeurs morales, à toute attitude religieuse ou programme de vie détachés de la personne du Christ. Si le christianisme est religion d'amour, il ne peut s'agir que de l'amour dont le Christ est l'objet : de brefs coups de sonde à travers les écrits du Nouveau Testament en font foi.

A. SAGE.

Dr J. ZIMMERMANN, *Trinität Schöpfung Uebernatur*, Friedrich Pustet, Regensburg, 1949, 20 × 13, 145 p.

Signalons sans tarder cet ouvrage, rapide esquisse, mais intéressant effort d'approfondissement théologique, autour des trois pôles : Trinité, Création, Surnaturel. Rédigé dans le meilleur esprit de docilité catholique, il ne craint pas de mettre en lumière les insuffisances et les faiblesses de certains points de l'enseignement courant, en particulier, l'interprétation psychologique augustino-thomiste du Mystère de la Trinité. Au risque de déplaire, il tente d'ouvrir, sur la base de l'idée de « participation » une voie nouvelle d'explication et de synthèse de l'ensemble du dogme. La participation interviendrait, soit sur le plan naturel, dans la Création, soit sur le plan surnaturel, dans la Sanctification, en dépendance du plan Trinitaire. La grâce procurerait une reproduction-imitation des actes mêmes de la vie intra-trinitaire des Personnes. — On trouvera dans ces pages denses, des rapprochements, des suggestions, des perspectives qui méritent réflexion.

M. D.

Humbert BOUËSSÉ, O. P., *Un seul chef en Jésus-Christ, Chef de l'univers et Tête des saints*, Paris, Gabalda et Cie, 1950, 252 p.

Si l'humanité est à la recherche d'un chef, seul Jésus-Christ, en l'œuvre rédemptrice d'achèvement de toutes choses, peut, au delà de toutes ses requêtes, combler son attente. Le P. Bouëssé présente ici, sous une forme chaleureuse et accessible à un large public, la thèse établie en toute probité théologique dans le premier volume paru de son grand cours de théologie dogmatique en langue française sur la place du Christ dans le plan de Dieu. De nombreuses notes doctrinales et des lectures extraites des Pères de l'Église et des maîtres illustrent ces lignes de faîte de toute spiritualité chrétienne.

A. SAGE.

E. Mura, des FF. de saint Vincent de Paul, *L'humanité vivifiante du Christ*, Ed. Em. Vitte, Lyon, 1951, 324 p.

Sans rien renier de l'importance de l'ascèse, l'auteur nous rappelle à l'exercice d'une sainteté objective dont la Très Sainte Humanité du Christ est à la fois le modèle et la source. Il insiste, à la suite de Dom Marmion et des spirituels français du XVIIe siècle, sur la communion aux mystères du Christ, par la foi et les sacrements dans la foi, qui doit normalement s'épanouir, à l'exemple de la Vierge, en fruits de vie. Chaque chapitre offre de riches thèmes de méditations.

A. Sage.

R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De beatitudine, de actibus humanis et habitibus* (Commentarius in Summam theologicam S. Thomæ, Ia IIae qq. 1-54, « Angelicum », L. I. C. E., R. Berruti et C., Torino, 1951, 25 × 16, 485 p.

Il manquait à l'imposante liste des travaux du R. P. une théologie morale, laquelle n'y figurait jusqu'ici qu'à partir des vertus théologales. Voici la Ia IIæ, du moins jusqu'aux habitus compris (exactement, de la question I à LIV) reproduisant le cours professé à l'Angélique par le vénérable Maître en Théologie. La méthode est bien connue : le texte de saint Thomas, filé article par article, est commenté sous forme de status quæstionis, responsiones, conclusiones, dubia, corollaria, avec prise en considération de toutes les objections telles qu'elles sont posées dans le Maître et telles qu'on y répondit au cours de cinq siècles d'élaboration scolastique, avec quelque audience accordée de-ci de-là aux plus retentissantes opinions modernes. Bref, nous possédons un commentaire de plus de la Ia IIæ, mieux adapté sans doute, dans la ligne de ceux consultés d'ailleurs par l'auteur : Cajetan, Jean de saint Thomas, Sylvius, Médina, Gonet, les Salmantiques et Billuart. Les maîtres dominicains contemporains de la théologie morale ont été mis à contribution, et parmi les étrangers J. Pieper, de la Barre, D. Laffin, A. Lauza, Gilson et Maritain. Certains articles obtiennent des développements de surcroît, ainsi III-8, sur le désir naturel de la béatitude et V-8, qui réfute l'opinion du P. de Lubac reprise de celle de Vasquez sur le même sujet : la gratuité du surnaturel s'évanouit si l'on soutient que Dieu peut créer des esprits en essentielle destination à la vision béatifique. x-2 s'enrichit d'un excursus sur les différents aspects de la liberté et du déterminisme. La conscience morale et les passions sont aussi l'objet d'un considérable supplément. — La Secunda Secundæ vient d'offrir au R. P. G.-L. l'occasion d'un nouvel hommage au maître et au saint qui a si persévéramment inspiré toute son œuvre.

M. D.

RR. PP. Brillet, Clémence, Daniélou, Lecler, Maydieu, Mogenet' *Le Christ réconciliateur des chrétiens*, coll. « Ronds points », 2, Paris, Lyon, E. Vitte, 1951, 18 × 12, 139 p.

Après *Dialogue sur la Vierge*, la collection « Ronds points » présente *Le Christ, réconciliateur des chrétiens*. Autour de ce thème, six études,

toutes de théologiens catholiques cette fois-ci, soulignent les points de rencontre déjà existants avec nos frères séparés. *Erasme et la crise religieuse*, du P. Lecler, reconnaît chez cet humaniste, un souci de catholicité et de pureté doctrinale. *L'Ecriture, lieu de rencontre des chrétiens*, du P. Danielou, signale les riches apports de l'exégèse catholique à l'exégèse protestante et vice versa. *Le témoignage au Christ, confluence des chrétiens*, du P. Maydieu, est le récit pathétique du témoignage rendu au Christ, par Karl Barth et le P. Maydieu, lors d'une rencontre internationale à Genève en septembre 1949. *Le Christ, réconciliateur des chrétiens*, du P. Mogenet, *Le paradoxe de l'amour*, du P. Brillet, *Le Christ de l'unité*, du P. Clémence, nous rappellent les conditions de la prière, de l'amour et de la sincérité de nos âmes, pour l'obtention de cette unité

G. F.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, La prudence*, 2e éd., trad franc. par Th. Deman, 1949, 554 p. — *Les passions de l'âme*, t. I et II, tr. fr. par M. Corvez, O. P. 1949 et 1950, 301 et 326 p., Paris-Tournai-Rome, Ed. de la Revue des Jeunes, 16 × 10.

Cette seconde édition des questions 47-56 de la 2a 2æ est en fait un travail entièrement nouveau. Traduction et notes ont été reprises et enrichies ; aussi de 297 pages passons-nous à 554 pages, dont plus de 300 réservées aux *Notes explicatives* et aux *Renseignements techniques*. De ceux-ci surtout relevons ici la valeur. Le P. Deman étudie d'abord l'usage du mot de prudence et regrette le sens courant du mot français qui peut toutefois être rajusté. Vient ensuite l'examen des sources scripturaires et patristiques de la prudence dont la richesse comprend ce que la tradition chrétienne a appelé aussi la discrétion. Saint Thomas a donné à la théologie de la prudence cette armature philosophique tirée de la doctrine d'Aristote, non sans la compléter et la corriger, par exemple en ce qui concerne les connexions de la vertu de prudence avec les vertus de l'appétit et les vertus morales, ou avec certains habitus intellectuels. Enfin, sous la rubrique « Prudence et conscience » est soulevé un problème très actuel, touchant la méthode de notre théologie moderne qui donne au traité de la conscience une place prépondérante dans la doctrine et dans la vie morale au préjudice du traité de la prudence. Nous ne pouvons traiter ici en quelques lignes cette question. Que nos lecteurs se reportent à l'article « Probabilisme » du même auteur dans le D. T. C. et à son commentaire fait par le R. P. Ramirez dans le *Bulletin thomiste*, t. IV, p. 639-645, aux comptes rendus, véritables études suscitées par notre ouvrage, dans la *Revue thomiste*, 1950, p. 209-227, dans le *Bulletin thomiste*, t. VIII, p. 87-106, par le P. J. Tonneau. On a déjà posé des objections nombreuses aux idées du P. Deman, mais reconnaissons que sa théologie de la prudence vient corroborer l'heureux effort de nos théologiens pour sortir la morale de la pure casuistique.

G. F.

A l'encontre de la Prudence, les Passions sont réédités en volumes plus succincts. Ce travail, consciencieux, clair, bien informé, s'enrichit d'un essai d'accord de la psychologie de la Somme avec celle des méthodes

récentes, nonobstant les difficultés de vocabulaire. On a fait remarquer qu'entre saint Thomas et nous autres, il y aurait, en guise de pont, les grands psychologues du XVII[e] et XVIII[e] siècle, et que, de nos jours, la littérature romanesque, avec ou sans accointance scientifique, s'est livrée à des prospections hardies dans le fond... et les bas-fonds de la sensibilité humaine. Mais ne s'agit-il pas ici de « la conception thomiste », en dépendance d'un texte ? La mise en regard avec l'apport moderne nous semble suffisant pour permettre d'apprécier l'originalité de la synthèse de l'Aquinate, son niveau propre et son aire d'extension, ses lacunes qui lui permettent d'assimiler tout le riche matériel de la quête moderne. Il ne faut jamais perdre de vue que saint Thomas fait œuvre de théologien et qu'il n'est question pour lui que d'inventorier les « mobiles secondaires de l'action morale ». L'acuité de son regard est singulière, à son plan, et suffit à le ranger parmi nos plus grands psychologues.

A. D.

Thomas DEMAN, O. P. *Aux origines de la Théologie morale*, Conférence Albert-le-Grand, 1951, Montréal, 1951.

La théologie morale ne s'est pleinement intégrée à l'intérieur de la science théologique qu'avec saint Thomas d'Aquin et à la suite d'un cheminement laborieux dont le P. Deman note succinctement les grandes étapes. Comme précurseurs de l'Aquinate, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire méritent, à l'âge patristique, une mention spéciale. Tous trois ont fourni des matérieux appréciables et saint Augustin a esquissé, en plus d'un traité, un enseignement moral distinct de l'emprise de la foi. Le P. Deman ne souligne malheureusement pas l'influence de la *Cité de Dieu* d'où se dégage cependant l'idée d'une morale nouvelle à la taille de Dieu par opposition aux morales antiques à la taille des cités de la terre. La qualité de science nettement dévolue à la théologie et l'enrôlement de la philosophie à son service assurent les progrès définitifs de la théoogie morale. Avec la IIa IIæ, elle apparaît définitivement constituée, mais le danger la guette, en se séparant de plus en plus du dogme, d'oublier qu'elle est, elle aussi, à sa manière, une authentique science de Dieu.

A. SAGE.

Jean RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi, 1948.

Au terme de sa carrière, J. Rivière avait recueilli tous ses articles et comptes-rendus concernant le dogme de la Rédemption ; deux de ses amis en ont procuré l'édition. Tour à tour sont envisagés des problèmes de tradition catholique, de théologie positive et systématique. Le tout constitue une synthèse de l'œuvre de J. Rivière, le théologien de la Rédemption. Le polémiste s'y accuse avec son verbe redoutable, soit qu'il dénonce une pseudo-science, soit qu'il critique, à la lumière de ses conceptions propres, les œuvres de ses pairs. Aucun nom ne lui en impose, quand il s'agit de maintenir la valeur éminemment religieuse du mystère : Blondel lui-même est vivement pris à partie. J. Rivière met bien en lumière la valeur des théories patristiques, l'influence de saint Anselme, la pensée

de saint Thomas, les déformations protestantes, les essais modernes de systématisation. La satisfaction vicaire est au centre du dogme, et, au-delà des souffrances de la Passion, il importe d'insister sur l'obéissance et l'amour du Christ qui compense infiniment l'honneur que le péché de l'homme refuse à Dieu. Peut-être faudrait-il souligner davantage combien, pour les Pères, il était naturel, en plein paganisme, d'insister sur la notion de rachat, et quant aux souffrances de la Passion, ne concrétisent-elles pas, pour la gloire de Dieu, aux yeux des hommes qui ne scrutent pas les reins et les cœurs, l'amour du Christ qui se dévoue jusqu'à la mort de la Croix ?

A. Sage.

P. Mateo Febrer, O. P., *El concepto de persona y la union hipostatica*, Ed. F. E. D. A., Valencia, 1951, 380 p.

Par delà les discussions d'écoles, l'auteur est à la recherche de l'authentique pensée de saint Thomas. Il procède à une riche et délicate analyse de tous les termes du problème fondamental de la personne en elle-même, avant toute considération de ses réalisations au plan divin, angélique et humain ; il conclut à la parfaite identité dans la nature intellectuelle de l'individu et de la personne. Il aborde, en une seconde partie, le mystère de l'union hypostatique. La personne divine du Verbe, compte tenu de la positive ordination de Dieu, est métaphysiquement nécessaire à la parfaite individualité du Christ. La question ne se pose donc pas de ce qui manquerait à la très sainte humanité du Christ pour constituer une personne humaine, comme si, en dehors de son union au Verbe, elle pouvait posséder déjà une individualité proprement dite.

A. Sage.

Vernon J. Bourke, Ph. D., *Thomistic Bibliography*, 1920-1940, saint Louis, Missouri, The Modern Schoolman, 1945, 23 × 15, 312 p.

Nous tenons à signaler à nos lecteurs ce livre paru il y a sept ans, mais que nous venons seulement de recevoir. Il se range parmi ces instruments de travail si utiles, jamais assez nombreux et suffisamment parfait. Cette bibliographie fait suite à l'ouvrage des PP. Mandonnet et Destrez, édité en 1921, et présente tous les travaux sur saint Thomas parus entre 1920 et 1940. Ils sont rangés sous cinq rubriques : I, *Vie et personnalité de saint Thomas ;* II, *Les œuvres de saint Thomas ;* III, *Ses doctrines philosophiques ;* IV, *Ses doctrines théologiques ;* V, *Relations doctrinales et historiques.* Des subdivisions permettent un rangement systématique et exhaustif. Quatre index rendent ce volume très praticable. Nous le recommandons et aux théologiens et aux médiévistes qui n'en auraient pas encore eu connaissance.

G. Folliet.

M. Lacroix, prêtre de l'Oratoire, *Apologétique chrétienne*, IIe *Partie : La Révélation chrétienne* (Cours supérieur d'instruction religieuse), Paris, Libr. gén. de l'Enseign. libre, 1950, 22 × 14, 492 p.

Il faut rendre hommage à ce cours pour l'effort d'information, la condensation et l'adaptation qu'il représente, non moins que pour l'esprit dans

lequel il est conçu. Trois parties dans ce deuxième volume consacré à la Révélation chrétienne : 1° La religion juive : Bible et Histoire, monothéisme hébreu, prophéties, espérance messianique ; 2° Jésus-Christ : N. T. et critique rationaliste ; valeur historique ; Jésus, sa personne, etc ; 3° Le christianisme naissant : premières communautés ; saint Paul et le monde païen ; saint Jean : propagation du christianisme. — Une somme considérable de travaux, historiques et doctrinaux, sont mis à contribution en ce triple exposé, ainsi que dans le double appendice : hindouisme, mahométisme. L'auteur en a inséré la substance dans la trame d'une Apologétique traditionnelle de conception, de structure et de méthode, quoique toujours d'allure aisée, pas du tout scolaire. L'ouvrage fait livre de lecture autant que manuel d'études. Il s'est efforcé de fournir un état exact des problèmes que pose la science des origines chrétiennes. Il insiste à bon droit sur le rôle primordial de l'Histoire et de l'Exégèse. Il ajoute qu'il faut faire œuvre de réflexion pour en dégager la signification et manifester le fait de l'intervention divine, afin d'aboutir à des conclusions telles que celles-ci : l'Histoire témoigne d'un dessein suivit, la religion judéo-chrétienne est une vie, elle a une origine supra-terrestre, elle est une révélation, de provenance divine. Présenter l'Évangile aux incroyants est une tâche de plus en plus délicate : il faut se féliciter qu'un ouvrage d'intérêt général vienne la faciliter par sa loyauté scientifique, son esprit constructif, son ouverture aux problèmes, son respect pour l'opinion d'autrui, sa modération dans les conclusions.

A. Devinck.

Rev. E. A. Forbes, *The Canonical Separation of Consorts*, Ottawa, Ontario, The University of Ottawa Press, 1948, 24 × 16,281 p.

L'aperçu historique étudie la séparation des époux : dans l'Ancien Testament ; en droit romain ; en droit ecclésiastique, à partir des temps apostoliques. — Relevons que c'est saint Augustin qui, par son interprétation large du motif évangélique d'adultère, a été l'occasion et l'instrument de l'extension à d'autres motifs, de la permission accordée par le Christ. — Le commentaire canonique considère : la nature et les modes, les motifs, l'autorité habilitée à la prononcer, les effets de la séparation, légitime et illégitime. Un appendice rassemble sur ce sujet les dispositions civiles légales particulières à chaque État de l'U. S. A.

A. D.

Franciscus Spedalieri (P.), S. J., *De Ecclesiae infallibilitate in canonisatione Sanctorum* (Quæstiones selectæ), Roma, Off. lib. cath., 1949, 25 × 18, 63 p. — *Selectae et breviores philosophiae ac theologiae controversiae*, ibid. 1950, 22 × 16, 122 p.

La première des trois études (premier volume) parues dans l'Antonianum essaye, pour fonder théologiquement l'infaillibilité papale en matière de canonisation, de la rattacher au dogme de la Communion des saints, comme se relie au dogme de la Primauté la détermination de tel pape en tant que successeur de saint Pierre. La canonisation ne ferait que « déterminer les sujets » du Corps mystique, pour resserrer et consacrer nos liens avec l'Église triomphante. Rapprochement ingénieux, mais

guère convaincant. Les deux autres études discutent une assertion des Bollandistes, dans leur édition du Martyrologe romain, qui serait de nature à jeter la suspicion sur l'identité respective de chacun des sept Fondateurs de l'Ordre des Servites, qinsi que de sainte Julienne de Falconieri.

Les controverses, sur saint Anselme, témoignent d'une remarquable acribie historique et métaphysique. L'argument ontologique est représenté comme authentiquement l'œuvre du saint Docteur, et défendu avec une conviction enthousiaste, contre toutes les déformations de sa portée et de sa vraie nature. Saint Anselme est campé ensuite comme Docteur de l'Immaculée-Conception, à travers le traité d'Eadmer sur ce mystère, qui emprunte au Docteur du Bec ses idées, ses arguments, ses conclusions, jusqu'à ses propres dires. Celui-ci n'en apparaît que mieux mieux comme indubitable partisan du privilège marial, bien qu'il n'ait jamais consenti à en traiter ex professo. Sur l'évolution du dogme dans l'Église, l'auteur fait preuve d'esprit critique et de sûre information. Il s'en prend à la position du P. de Lubac (*Rech. de Sc. relig.*, 1948, n. 1), qu'il trouve ambiguë, et retourne contre lui les textes invoqués par lui Pour sa part, il soutient chez les apôtres au départ, une connaissance notionnelle du contenu de la foi. Les apôtres à ce compte auraient connu quasi explicitement ce qui est devenu chacun des dogmes actuels. Ne peut-on pas posséder une connaissance tout-à-fait profonde et pénétrante du dépôt, qui soit pourtant quelque chose de tout différent, quant au mode, de ce que sont aujourd'hui, au terme de leur évolution historique et concrète, nos dogmes, dans leur formulation humaine et contingente ?

A. D.

Abbé J.-B.-M. Mayaud, *L'indissolubilité du mariage* (Étude historico-canonique), Strasbourg-Paris, Ed. Le Roux, 1952, 25 × 17, 196 p.

Cet ouvrage sera des plus utiles à une époque où le divorce est admis dans la plupart des législations civiles. Il s'adresse à tous ceux qui ont à étudier ou enseigner le mariage, à ceux qui ont affaire avec sa législation à quelque titre que ce soit, à ceux spécialement qui sont à s'occuper de procès de mariage. L'auteur s'est proposé de leur venir en aide en rassemblant une documentation complète sur ce sujet. C'est l'originalité de cette étude de présenter pour la première fois réunis, l'arsenal des preuves et documents qui intéressent l'indissolubilité. Cela comporte : les preuves ou convenances rationnelles, (l'opinion des théologiens) ; les preuves scripturaires d'Ancien et de Nouveau Testament, particulièrement l'incise de saint Mathieu qui a fait couler tant d'encre. Preuves de la Tradition ; (sous différentes influences, les Pères ont montré quelques complaisances dont souffre encore l'Église orthodoxe ; dès le ve s., certains admettent le remariage en cas d'adultère, ce qui a donné naissance à la pratique actuelle des Églises schismatiques). Les conciles sont les premiers à légi férer en cette matière. Les papes unanimement se lèvent avec vigueur contre le divorce et le remariage, et font œuvre de théologiens ; des causes matrimoniales leur sont toujours resté réservées. Preuves tirées des travaux des juristes et des canonistes ; ces derniers ont tenu bon, quand à partir de la Renaissance et de la Réforme, les juristes s'acharnant à légi-

timer le divorce, ont voulu attribuer aux rois le pouvoir d'établir des empêchements dirimants. L'auteur éclaire cette partie d'une étude historique partant du Droit romain, pour aboutir à notre temps, en passant par Charlemagne, les Humanistes, les Protestants, les Civilistes, les Philosophes de l'Encyclopédie, la Révolution, Napoléon. Les grands procès de mariage : Philippe-Auguste, Louis XII, Henri VIII d'Angleterre, Henri IV, Napoléon... sont présentés, appuyés de documents et de preuves canoniques. Trois séries de textes, donnés en appendice, renseignent sur les législations civiles des différents pays. Une table rassemble l'indication de toutes les sources scripturaires et de tradition. Douze pages denses de bibliographie mettent à portée toute la documentation désirable. Cet essai n'a rien d'exhaustif ; il ne prétend pas non plus apporter du neuf. Sur le plan historico-canonique, où il se situe de préférence, il constitue un très appréciable service, et pour les chercheurs, une mine et un précieux instrument de travail.

A. D.

III. — PHILOSOPHIE

Camille Muller, *L'Encyclique « Humani Generis » et les problèmes scientifiques*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1951, 19 × 12, 34 p.

On trouvera dans cette plaquette d'intéressantes suggestions sur la portée exacte des déclarations de l'Encyclique, mettant l'accent sur les limites, essayant de circonscrire le champ précis des objectifs visés par plusieurs passages. On ne peut que rendre hommage à la franchise empreinte de respect et à la perspicacité mise en œuvre pour désolidariser une fois de plus Science et Théologie. L'auteur n'admet pas que l'évolution puisse être considérée comme une pure hypothèse ; c'est pourquoi il juge « la plus vulnérable » la partie de l'Encyclique qui en traite. Relevons la grande vraisemblance qu'il accorde, du point de vue scientifique, à l'hypothèse de l'existence d'humanités préadamites — extension de l'Évolution à l'intérieur de l'humanité proprement dite — humanités qu'on aura toute latitude de concevoir polygénistes. Dans ces conditions, il y a beaucoup moins de difficultés à octroyer à notre humanité terminale et définitive le privilège d'une origine strictement monogéniste, cette dernière n'étant pas, d'ailleurs, un phénomène aussi déconcertant que l'affirment maints biologistes. Un pareil remaniement des vues ne va pas sans soulever à son tour quelques nouveaux problèmes. N'importe, il y a là une manière pénétrante d'interpréter un document dont, d'autre part, on fait ressortir la grande modération et le propos loyal de n'entraver en rien la recherche théologique.

M. A.

Louis Gardet, M. Labourdette, Jacques Maritain..., *Sagesse* (« Courrier des Iles »), Desclée de Brouwer, 20 × 13, 39 p.

Olivier Lacombe, *Existence de l'homme*, 20 ×13, 150 p.

Que soit urgent un retour à la « Sagesse », et qu'il n'y ait pratiquement qu'une seule et unique Sagesse, c'est chose qu'il est bon de redire à nos contemporains. Il est sans doute moins facile de présenter la fée en tout

l'attrait vainqueur de ses charmes... incessu patuit dea, pour lui concilier tant de mentalités divergentes et les river à son service. Nous ne pouvons que saluer avec la plus vive sympathie le geste des quatorze intellectuels signataires du « Manifeste » et souscrire de même à l'esquisse qu'ils nous tracent, d'un commun crayon, des caractères de la Sagesse chrétienne : contemplative, lumineuse, amoureuse, réaliste, fraternelle et divine, ouverte autant à l'Immanence qu'à la Transcendance... Sous le choc d'une telle révélation et dans la ferveur d'une pareille rencontre, sans doute eût-il fallu céder à la tentation d'un Programme à la hauteur, c'est-à-dire rénovateur, non seulement par la matière, mais surtout peut-être par la manière, bref, qui nous apportât autre chose qu'une collection de plus. L'anthropologie de Mr O. L., que l'on y surprend à indianiser de-ci, de-là, est une très digne présentation de l'Homme classique, en ambiance existentialo-thomiste. Sans doute lui faudrait-il être autre chose que cela pour faire sensation et passer la rampe. Mais ne préjugeons pas d'une entreprise qui n'a dit que son premier mot. M. A.

Thomas de Vio Cardinalis Cajetanus, *(Scripta philosophica) De nominum analogia. De conceptu entis*, opusculum a P. N. Zammit, O. P., prius editum, iterum recognovit P. H. Hering, O. P., Romæ apud Institutum « Angelicum », 1952, 22 × 17, 113 p.

Le Père Zammit éditait en 1934 le traité bien connu *De nominum analogia* de Cajetan, avec en annexe la réponse de Cajetan, à François de Ferrare : *De conceptu entis*. Mise à part l'édition qu'en avait donnée en 1907 le P. Michael de Maria, avec le commentaire du *De ente et essentia*, nous n'avions que cette édition manuelle. Le P. Hering la réédite aujourd'hui, ne retouchant que la bibliographie pour la compléter par une quinazine d'études parues postérieurement. Ce traité de l'analogie, sous cette forme claire, soignée et attirante, pourra encore se présenter à nos étudiants en philosophie et les introduire dans les arcanes de la métaphysique. G. F.

Jacques Chevalier, *Cadences*, II : *Voies d'accès au réel.* Principes de l'humanisme. Images de France, Paris, Plon, 1951.

Sous le titre de « Cadences », emprunté à César Franck, J. Ch. recueille divers écrits de circonstance qui le rattachent à ses travaux majeurs et révèlent, aux différents niveaux de la pensée, le thème central d'où procède toute son œuvre : l'accès à une véritable science du réel. L'individuel, en tant que contingent, accidentel, n'est pas sans raison, s'il s'éclaire à la lumière de l'idée de création, révélation judéo-chrétienne, confirmée par une vue exacte des faits. Mais si suggestives soient-elles, les vues de Pascal, de Descartes et de Bergson, dont se réclame J. Ch., font la part trop belle à l'intuition, au détriment de l'intelligence, qui seule, en définitive, peut établir une véritable science du réel. Les grands mystiques ne jugent pas le magistère de l'Église, mais c'est l'Église qui les approuve ; aussi ne peut-on s'étonner du retentissement de leurs expériences sur des esprits de bonne volonté. Bergson en a fait l'émouvante confidence à J. Ch. en lui exposant la manière dont il a trouvé Dieu, ou peut-être, rectifie-t-il,

« la manière dont Dieu m'a trouvé », à la lecture de sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Mais l'accès au réel par la voie mystique restera toujours exceptionnelle.

A. Sage.

Gaston Carrière, O.M.I., *Précis de Méthodologie à l'usage des étudiants en philosophie*, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1951, 21 × 14, 104 p.

La préparation d'une thèse est en grande partie question de méthode. Cette brochure rassemble les principes classiques, les procédés techniques et les conseils les plus judicieux sur la méthode dans le travail intellectuel. La 1re partie : Le travail scientifique et ses instruments, étudie la bibliothèque, la bibliographie, les notes, au service de l'esprit scientifique. — La 2e : Préparation du travail scientifique, aborde le choix du sujet, le rassemblement des matériaux, les sources, la critique des sources. — La 3e : Réalisation, décrit la construction de la thèse, rédaction, citations. notes.... — Ces pages, rédigées pour les étudiants des Facultés d'Ottawa et d'Amérique, ne seront pas moins utiles à leurs frères d'Occident.

A. D.

E. Kant, *Opus posthumum*, textes choisis et trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1950, 22 × 14, 200 p.

On retrouve en l'O. P. avec les principes directeurs du criticisme kantien, une authentique influence de Fichte contre les prétentions duquel Kant n'a cessé de s'élever énergiquement. Cet ouvrage est donc de capitale importance pour filer le développement historique de la pensée kantienne et la saisir à son dernier stade de condensation. Il serait utile pour vérifier l'interprétation que vient d'en donner R. Duval, sous le signe de la schématisation, laquelle serait d'après lui le leitmotiv profond et le centre d'éclairage total du kantisme. Malheureusement l'auteur du présent ouvrage ne s'aventure pas à en traiter dans son trop bref Avant-Propos. — Dans l'impossibilité de nous donner actuellement une traduction intégrale du célèbre O. P. — ce qui laisse encore des regrets, — il a opéré un triage, s'attachant aux textes proprement philosophiques et importants, puis aux textes scientifiques en étroite corrélation avec la philosophie. Un classement méthodique s'avérant impraticable, il a conservé l'ordre « par liasses » de l'édition de Berlin. On sait que l'O. P., dans l'intention du philosophe de Kœnigsberg, devait couronner toute son œuvre par une théorie de l'expérience, passage du métaphysique au physique.

A. D.

Aristote, *Parva naturalia*, suivis du traité pseudo-aristotélicien *De Spiritu*, trad. nouv. et notes par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1951, 19 × 14, 196 p.

La bibliothèque des Textes philosophiques de Mr Gouhier s'enrichit de ce 11e volume (pour les seules traductions d'Aristote) consacré à un groupe de 9 petits traités authentiques, complément du *De Anima* et contemporain de cette maîtresse œuvre. La traduction vise à unir clarté et exactitude,

paraphrasant au besoin le texte trop abstrus ou trop dense du Stagyrite, tandis que les notes viennent en commenter le sens et la portée. Le pseudo-traité aristotélicien du *De Spiritu* qui leur fait suite, se trouve traduit ici en français pour la première fois. Et voici un excellent instrument pour achever la mise au point des conceptions biologiques d'Aristote, ou plutôt de sa psychologie, simple chapitre de sa biologie ; toute déductive et abstraite qu'elle paraisse, cette psychologie n'en est pas moins en dépendance et en étroite liaison avec un très riche substrat expérimental. C'est dans les présents ouvrages que ce caractère est particulièrement manifeste. En outre, ils illustrent de façon heureuse la thèse fondamentale de « l'âme entéléchie », pure actualisation du corps.

A. D.

A. Dondeyne, professeur à l'Université de Louvain, *Foi chrétienne e Pensée contemporaine*, Bibliothèque philosophique de Louvain, P. U. L. 2, place Cardinal Mercier, 1951.

En réponse à l'invitation de l'Encyclique « Humani generis », A. Dont deyne s'attache à repenser quelques problèmes majeurs de philosophie selon les dimensions nouvelles où ils se posent désormais. Ainsi s'engage, en toute sincérité, un dialogue avec les existentialismes sur l'historicité de l'existence humaine et la relativité contemporaine, sur l'irrationnel et la raison dans la pensée contemporaine. Les mérites de la phénoménologie existentialiste sont soulignés, mais des lacunes s'accusent qu, conduisent à des impasses. Les existentialistes athées, quoi qu'ils en aient, restent tributaires de l'intellectualisme critique et idéaliste par leur refus de l'Absolu ; les existentialistes, comme Jaspers et Marcel, souffrent de l'absence d'une doctrine du concept, de l'affirmation et du discours : leur raison élargie ampute en fait la raison. Le thomisme reste profondément actuel ; aux problèmes nouveaux, il n'apporte pas de réponse toute faite, mais une lumière et une direction qu'on aurait tort de sous-estimer. L'ouvrage se termine sur une étude pénétrante de la rencontre de la foi et de la libre recherche. L'accord avec l'auteur serait parfait s'il était plus fortement souligné que Dieu englobe le monde de notre expérience, puisqu'en prouvant son existence, on s'assure de sa présence.

A. Sage.

Jacques Maritain, *Neuf leçons sur les notions premières de la Philosophie morale.* Paris, Téqui, 1951, 195 p., grand in-8°. Collect. « Cours et Documents-Philosophie-Théologie ».

Vaste tableau des grandes orientations modernes de l'*Éthique*, la première des neuf leçons professées à l'*Eau-Vive* en août 1949 par l'auteur, nous présente l'historique de la science morale : classiquement, depuis Socrate l'éthique se réfère au réalisme d'une métaphysique et d'une philosophie de la nature où Dieu, auteur de l'ordre universel, est le sommet justifiant les visées dans lesquelles s'inscrivent les actions humaines ; c'est Kant qui, brisant le réalisme traditionnellement admis, instaure une philosophie morale assise dans les perspectives de la raison pure (par où s'évacue le surnaturalisme possible d'une morale) : le devoir élimine le

bien et le bonheur, et, dans la même démarche, la loi naturelle s'évanouit devant les exigences de l'impératif catégorique. La réaction « *sociologique* » postkantienne ne peut se défaire de l'apriorisme et du formalisme kantien encore qu'elle cherche un rattachement de ses lois à des fondements réalistes ; mais il faut attendre Bergson, avec les « *Deux sources de la Morale, de la Religion* », pour que dépassant les assises d'une philosophie de la nature (bien partielle toutefois) les fondements de la Morale puissent s'inscrire dans les perspectives concluantes d'une Métaphysique. D'autres, entre temps, sont venus ; on leur doit des parcelles « d'investigation dont la valeur est irrécusable, tels Darwin ou Freud, mais dont les théories étendues à l'ensemble de l'Ethique (ou celle-ci ramenée à ces seules dimensions prospectées) sont irrecevables, sous peine de nier l'existence même d'une Éthique.

Nos contemporains, pour qui *l'expérience* et la *psychologie* sont une tentation à récuser toute valeur de la métaphysique, devront redécouvrir les concepts fondamentaux de l'éthique ; Mr J. Maritain prend soin d'en distinguer trois catégories : les concepts systématiques, les pratiques et les pré-requis (p. 19) ; aux premiers se rattachent les grandes notions de fin, de bien — celle-ci, décantée de toute expérimentation sensorielle — tandis qu'aux seconds se rattachent les notions de droit, de devoir, de faute morale, de mérite, de sanction, etc... Le plus important reste qu'une métaphysique est dès l'abord nécessaire à unifier la vision qu'on reçoit de ces divers jours par où se pose le problème moral ; les concepts fondamentaux *pré-requis* — celui de *vérité* très particulièrement — sont seuls propres à assurer la police de l'éthique : « *seule la myopie de l'intelligence contemporaine en peut douter* ».

Le thomisme de l'auteur est patent dans la présentation qu'il offre d'une morale renouvelée ; on le sait dès longtemps. La trame de l'ouvrage est toutefois spécifiquement composée de problèmes contemporains ; les données idéalistes, existentialistes, hégéliennes, où se débattent les consciences et la psychologie de notre époque. Sur elle, l'auteur, patiemment, tisse un travail thomiste par quoi l'œuvre prend figure et valeur, où se reconnaissent les points de conciliation, les nœuds, où deux visions de l'acte humain, se confrontant, peuvent se confondre au profit de la vérité ontologique de cet acte.

Faut-il conclure à la réussite dans le but cherché manifestement par l'auteur ? Cela serait dans la mesure où la possession des notions non-thomistes, des systèmes séparés de la lignée ou à contre-courant de *l'éthique cosmique réaliste* serait totalement assumée par l'auteur. Il ne le semble pas. Tant en ce qui concerne la confrontation entre le *bien* et la *valeur* que dans ses exposés sur le *devoir*, *le droit* et *la sanction*, on pourrait souligner des mises au point par où, pour vouloir trop prouver, on risque de fausser les perspectives. Mais il ne s'agit ici que de détail. L'ouvrage est remarquable ; d'autant qu'il conclut — selon l'accoutumé de l'auteur — dans l'obligation d'un couronnement théologique par où la visée de Dieu sur l'acte humain dépassera infiniment celle de l'homme dont l'intérêt, trop souvent, morcelle et par là défigure l'expression qu'il découvre à son être et à son agir.

A. Noirot.

Fulbert Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, coll. « Bibliothèque augustinienne », Paris, D. de Brouwer, 1951, 236 p.

Si toute grande théologie suppose pour s'édifier et se développer une synthèse philosophique appropriée, la *Bibliothèque augustinienne* se devait de nous fournir un large exposé de la philosophie de saint Augustin. Six volumes sont prévus : Après l'introduction générale[1], voici le premier tome du volume consacré à Dieu ; tandis que la deuxième partie expliquera les attributs divins[2], ce premier tome est tout entier consacré aux preuves augustiniennes de l'existence de Dieu. Le Père Fulbert Cayré qui a réfléchi de longue date sur ce « point de départ de la philosophie augustinienne »[3] a traité son sujet dans toute son ampleur : on pourra discuter quelque nuance de ses interprétations ; on ne pourra plus aborder la question sans tenir compte de son travail.

On trouve en saint Augustin jusqu'à sept preuves de l'existence de Dieu : trois d'allure populaire, par le consentement universel, l'ordre du monde, la beauté des êtres ; trois autres plus métaphysiques, par les degrés de perfection, la mutabilité des créatures, et notre désir de la béatitude ; mais les six premiers arguments rappelés au chap. I, ne sont guère développés. La grande preuve augustinienne, qui est l'objet de ce livre, c'est l'ascension vers Dieu, à partir du moi pensant, en suivant les degrés des créatures, selon leur ordre de perfection : les corps, les vivants, les connaissants, mais en passant toujours par les échelons de la vie intérieure : les sens externes, les sens internes, la raison, enfin, au sommet de laquelle brille la Vérité et la Sagesse, où se découvre la présence de Dieu. C'est la preuve qu'on appelle souvent « par les vérités éternelles », mais que l'auteur pour éviter toute équivoque, préfère nommer « par la vie de l'esprit ». Cette belle et solide construction est l'œuvre propre de saint Augustin et reste sa preuve de Dieu par excellence.

Son exposé complet, tel qu'il se présente dans le IIe Livre du *De Libero Arbitrio*, avec une analyse exhaustive de sa valeur probante, forme le centre de l'ouvrage du P. Cayré (chap. V et VI) ; mais auparavant elle est remise dans son cadre soit historique, soit doctrinal (chap. III et IV) qui en précise la signification. C'est en milieu platonicien qu'elle naît, ce qui explique son aspect intuitif et ses procédés d'ascension par étapes multipliées, minutieusement analysées, qui nous semblent des digressions, mais qui, en méthode platonicienne, étaient une préparation indispensable à la découverte de la vérité cherchée.

Surtout l'auteur insiste sur le climat de *réalisme* qui imprègne toutes les démarches de la preuve de saint Augustin comme d'ailleurs toute sa philosophie. Ce « cadre doctrinal réaliste » veut montrer par avance l'erreur d'interprétation qui verrait dans les « idées éternelles » de la

1. Cf. F. Cayré, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*.

2. Ce tome II à paraître prochainement s'intitule : « *Les attributs de Dieu dans la philosophie de saint Augustin*, par M. Mellet, O. P.

3. En 1936, il écrivait sous ce titre deux articles dans la *Revue de Philosophie* (nos 4 et 6) pour exposer la « preuve noologique de l'existence de Dieu » selon saint Augustin.

grande preuve, un point de départ purement idéal, capable de vicier toute l'argumentation. Rien de plus opposé aux tendances platoniciennes qui iraient plutôt jusqu'au réalisme exagéré, en douant les *idées* d'existence spirituelle séparée. Saint Augustin a redressé cet excès, mais en restant pleinement dans la ligne du *réalisme* sans utiliser jamais la doctrine de l'abstraction où le domaine idéal des essences pensées est si nettement distingué des natures existant réellement dans le concret sensible.

Ce qui préserve Augustin de tout idéalisme, c'est qu'il considère toujours l'idée comme un aspect de la VIE DE L'ESPRIT, une manifestation de notre moi pensant (ce qu'il appelle *mens*) dont la réalité s'affirme avec une force redoublée depuis Descartes. Les idées, pour lui, ne sont jamais des « abstractions », les grandes idées de vérité, de beauté, d'ordre, de bien, lois des nombres et règles de vie, synthétisées dans la sagesse, sont pour lui de vraies RÉALITÉS SPIRITUELLES, non pas subsistant en elles-mêmes, mais vivant tout d'abord en notre esprit au-dessus de notre vie mentale, pour en régler l'activité et en illuminer les démarches ; — « vivant » aussi, pour ainsi dire, dans toutes les réalités du monde, même corporel, et surtout moral et social, donnant à toutes choses leur perfection, leur consistance et leur valeur ontologique : *Leur valeur* : voilà le mot juste, dit l'auteur, faisant allusion à plusieurs philosophies modernes, spécialement celle de Le Senne. Ces grandes idées, ces « vérités éternelles » sur lesquelles s'appuie l'élan de saint Augustin pour atteindre Dieu, ce sont des VALEURS SPIRITUELLES dont nul ne peut contester la réalité, car on les constate en soi, comme des tranches de vie, comme des « forces préposées à l'activité de l'esprit » (p. 130). Et toute l'efficacité de l'argument consiste à montrer que ces valeurs spirituelles, possédées réellement par notre esprit, ne peuvent s'expliquer par cet esprit humain qui, malgré sa noblesse, leur est manifestement inférieur. L'unique source possible de ces valeurs, leur seule raison suffisante, c'est la Vérité qui est Dieu.

On sent par là, toute l'actualité de cette « preuve de Dieu » ; le P. Cayré la met en lumière dans le dernier chapitre de son œuvre. Après avoir rappelé au chap. VII les affinités médiévales avec la preuve augustinienne, chez saint Anselme, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, il montre quelle mission très actuelle peut remplir cette doctrine de « Dieu présent au cœur ». Elle soutient la religion, dit-il, en nous rendant familière l'intériorité divine ; elle corrige l'idéalisme en mettant en relief la réalité divine ; elle achève le spiritualisme, en maintenant fermement la transcendance divine, tout en dissipant les hésitations qui retiennent parfois des penseurs tels que Le Senne, au moment d'affirmer la source divine des valeurs ; enfin elle fonde le mysticisme même naturel en nous mettant en face d'un Dieu personnel dont l'aide nous est indispensable pour le contempler.

Il y a cependant un point délicat dans cette démonstration augustinienne de l'existence de Dieu. Plusieurs ont cru y trouver le défaut de la cuirasse : C'est la dernière étape qui conduit à l'affirmation de Dieu, parce que nous avons constaté, « en nous, au-dessus de notre vie mentale », *la vérité* (ou *les vérités* éternelles, celles de la sagesse et des lois des nombres qui, évidemment, ne sont que des formes ou des manifestations diverses de *la Vérité éternelle*). On ne peut relire les textes augustiniens sans être frappé par cette affirmation directe, ce passage vraiment intuitif, qui

constate Dieu présent en nous, quand nous pensons la vérité. Le P. Cayré le reconnaît : « La méthode augustinienne, dit-il, est partiellement *intuitive* notamment dans la conclusion » (p. 151), non seulement en ce sens que, au terme de la démonstration, l'esprit contemple la conclusion par une sorte d'intuition, mais aussi en ce sens que, choisissant comme moyen terme l'âme image de Dieu par ses activités spirituelles, saint Augustin nous apprend à contempler Dieu présent en cette image. Préoccupé de montrer toute la valeur rationnelle et philosophique de cette preuve, le P. Cayré fait ici intervenir le principe de raison suffisante, « principe d'ascension et de dépassement » (p. 156) qui nous permet d'atteindre au-dessus de notre esprit une Réalité qui en explique la vie : à savoir la *Vérité*. Incontestablement, ce principe « est à la base de toute la démonstration augustinienne » ; mais, à la dernière étape, il n'y est qu'IMPLICITEMENT : Augustin ne l'invoque pas, parce qu'il a mieux : au lieu d'un syllogisme il a une vision : allume-t-on une bougie quand brille le soleil ? Ce n'est pas diminuer la valeur d'une preuve que de la caractériser comme « intuitive » surtout lorsqu'il s'agit de constater l'EXISTENCE d'un être personnel — à condition, bien sûr, que l'intuition se réalise vraiment ; mais, après la longue ascension par les degrés des créatures à l'aide des deux principes d'intégration et de subordination, après l'exploration de notre « moi pensant » avec les richesses objectives des pensées et les impuissances subjectives du penseur, — notre regard intellectuel est bien capable, semble-t-il, de saisir enfin la présence de Dieu dans la vérité qui l'éclaire. De cela, nul platonicien ne peut douter.

Ces remarques notent à peine une nuance dans l'interprétation de la preuve de Dieu, telle que saint Augustin lui-même la concevait. Il reste que cette preuve possède par elle-même une valeur décisive et qu'il est très facile d'expliciter ce que son auteur laisse implicite. Il reste surtout que cette façon de conduite au Dieu présent au cœur garde sa puissante originalité à côté même des cinq voies thomistes ; et son actualité due à la richesse de ses points de vue, psychologique, métaphysique, réaliste, mystique : c'est ce que l'ouvrage du P. Cayré montre magistralement.

F.-J. THONNARD.

IV. — HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Gustave Bardy, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique*, livres I-IV, texte grec et annotation, coll. « Sources chrétiennes », Paris, Les Éditions du Cerf, 1952, 20 × 13, 215 p.

La collection « Sources chrétiennes » a inscrit à son programme l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée. Les 10 livres de cet ouvrage fourniront matière à 3 volumes, l'*Introduction* et les *Tables* devant en remplir un 4e. Cet excellent historien qu'est M. Bardy est en effet bien de taille à réaliser ce chef-d'œuvre d'érudition et de reconstitution historique. Certains regretteront ce renvoi anormal d'une « introduction » qui fait plutôt figure de complément. L'inconvénient serait grave s'il s'agissait de doctrine surtout philosophique, mais il est bien moindre pour une histoire, malgré la part de doctrine qui s'y trouve mêlée. Ce sont les faits qui dominent, et les notes courantes en donnent une connaissance qui suffit à une première initiation. Du reste, l'œuvre est connue et elle avait été traduite dans la grande collection française « Textes et documents » du début du siècle, par E. Grapin, 1905. La grande édition critique de E. Schwartz, Leipzig, 1903, a permis cependant d'améliorer sérieusement les textes grecs connus, et le nouveau traducteur, G. Bardy, en a, de son côté, fait le meilleur usage, de sorte que la nouvelle édition de l'*Histoire ecclésiastique* est loin d'être une simple reprise de la précédente. Des notes discrètes, mais sûres et assez nombreuses présentent les éléments indispensables à une bonne intelligence du texte : références abondantes, bibliographies à jour, solutions rapides de grands problèmes posés, données chronologiques indispensables, enfin remarques de critique historique. Les lecteurs souhaiteront seulement que les volumes suivants ne se fassent pas trop attendre. Le renvoi de l'Introduction à la fin est un motif de plus d'espérer que ce désir deviendra une réalité prochaine, car en dépit de leur valeur, les indications courantes glissées en ces pages par un maître de l'histoire de l'Église ancienne ne suffisent pas à tout éclaircir et appellent, au lieu de les remplacer, les renseignements généraux qui donnent toute sa valeur à une œuvre et à une édition.

F. Cayré.

A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon : I. Der Glaube von Chalkedon*, in-8° de xvi-768 p., Würzburg, Echten-Verlag, 1952.

Si la masse des fidèles catholiques est restée indifférente au XIVe centenaire du concile de Chalcédoine, l'Église a tenu à célébrer cet anniversaire, non seulement par des cérémonies commémoratives, mais encore par une Encyclique du Souverain Pontife qui a mis en pleine lumière les enseignements doctrinaux du concile. De leur côté, bon nombre de savants, sous l'impulsion de la Faculté de Théologie S. J. de Francfort-sur-le-Mein, et la direction des RR. PP. A. Grillmeier et H. Bacht ont tenu à élever à la gloire de l'assemblée de Chalcédoine un monument imposant qui ne doit pas comprendre moins de trois forts volumes et de cinquante-sept articles, rédigés en allemand, en anglais, en français, en italien.

Jusqu'à présent, seul le premier de ces volumes a paru, et c'est de lui seul que nous avons à nous occuper. Il est divisé lui-même en quatre parties. La première s'occupe de ce qu'on peut appeler la préhistoire dogmatique du concile de Chalcédoine. Le P. Grillmeier traite de la préparation théologique et linguistique des formules christologiques du concile, le P. de Riedmatten, des Fragments d'Appolinaire contenus dans l'Eranistès de Théodoret de Cyr, le P. Camelot, de l'opposition entre les christologies de Nestorius et Eutychès. Tels quels, ces articles donnent un peu l'impression d'un échantillonnage : chacun d'eux est une réussite, mais ils ne forment pas un ensemble homogène et il aurait été facile de les compléter par plusieurs autres.

La seconde section est consacrée au concile lui-même, ou plus exactement peut-être à ses environnements, car les éditeurs n'ont pas voulu refaire l'histoire bien connue des discussions conciliaires. Le P. Goemans traite de Chalcédoine, en tant que concile œcuménique : le même problème se pose ici que pour les trois conciles précédents, de Nicée, de Constantinople et d'Éphèse, où, comme à Chalcédoine, l'épiscopat d'Occident n'a pour ainsi dire pas été représenté : ici, cependant, les légats du Siège apostolique avaient reçu du Pape qui était alors saint Léon, un mandat en forme. Le professeur Schneider rappelle le souvenir de sainte Euphémie, dans la basilique de qui se sont tenues les séances du concile. Le R. P. Goubert parle du rôle de l'impératrice sainte Pulchérie et de l'eunuque Chrysaphios. Enfin le P. Rahner évoque la grande figure de saint Léon, le pape du concile : évocation puissante et méritée, puisque, bien qu'absent de corps, ce fut vraiment saint Léon qui inspira les décisions doctrinales de l'assemblée.

A ces décisions doctrinales est réservée la troisième section du volume. Elle ne comporte que deux chapitres, mais l'un et l'autre d'une importance capitale. Le P. Galtier intitule son étude : Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine. Ce sont en effet ces deux hommes qui s'affrontent réellement au concile, sans y prendre part, puisque l'un d'eux est mort et que l'autre est à Rome : deux tendances, deux points de vue, deux mentalités. Nous pouvons, maintenant que les grandes luttes sont apaisées, montrer qu'en fait la christologie de saint Cyrille ne s'oppose pas à celle de saint Léon. Au ve siècle, cette démonstration était beaucoup plus ardue ; et l'état d'esprit de l'épiscopat d'Orient s'était manifesté en pleine lumière, lors du brigandage d'Éphèse en 449. S'il faut regretter les scènes d'émeute dont ce concile avait été le théâtre, on ne saurait guère douter qu'en affirmant la valeur exclusive des formules cyrilliennes, il avait traduit la pensée de la grande majorité des évêques d'Orient et que, deux ans plus tard, le triomphe des formules de saint Léon ne fut pas dû à un revirement de l'épiscopat, mais à la volonté du Souverain Pontife, appuyé par l'autorité de l'empereur. Pour compléter la belle étude du P. Galtier, le P. Ortiz de Urbina parle du symbole de foi de Chalcédoine : son origine, son texte, sa signification dogmatique. Il n'était pas inutile de rappeler au milieu de quelles difficultés et après quelles discussions fut promulgué finalement le dit symbole. En dépit de son autorité, la formule chalcédonienne n'a jamais été répandue en dehors du monde des théologiens, et c'est au symbole de Nicée, avec ses compléments, que le peuple chrétien est resté fidèle.

La quatrième section traite des luttes théologiques autour du concile de Chalcédoine. Dans la pensée et selon le désir de ses promoteurs, le concile de Chalcédoine devait mettre un terme aux controverses christologiques. On sait trop comment ces espoirs furent cruellement trompés et comment le monophysisme exerça ses ravages dans tout l'Orient, jusqu'à l'invasion arabe, et même longtemps au delà. Se battait-on pour des mots ou pour des idées, pour des hommes ou pour des doctrines ? Beaucoup parmi les protagonistes eux-mêmes le savaient à peine et l'ensemble du peuple chrétien l'ignorait complètement. Les historiens récents ont jeté de nouvelles lumières sur ces problèmes, en mettant au jour et en étudiant de nombreux textes restés jusqu'à présent enfouis dans l'obscurité des bibliothèques et les six articles qu'il nous reste à présenter apporteront à bien des lecteurs une sorte de révélation. Mgr Lebon présente d'abord une étude développée de la christologie du monophysisme syrien ; son étude ne couvre pas moins de 155 pages ; il est permis de dire qu'elle est une contribution de première importance à l'histoire des dogmes. Après lui, le P. Mouterde étudie le concile de Chalcédoine, d'après les historiens monophysites de langue syriaque ; le P. W. de Vries, la position des nestoriens de langue syriaque à l'égard du concile de Chalcédoine ; Mr Ch. Moeller, le chalcédonisme et le néochalcédonisme de 451 à la fin du VIe siècle ; Mr M. Richard, les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle ; le P. Graf, le concile de Chalcédoine dans la tradition de la littérature arabe-chrétienne.

Le bref résumé qui précède suffira-t-il à faire comprendre la richesse de ce volume que nous venons d'analyser ? J'ai voulu insister sur quelques-unes des contributions les plus importantes qu'il fournit à l'histoire et à la théologie, spécialement sur le bel article de P. Grillmeier qui sert à l'introduire et qui en deux cents pages expose si clairement l'état de la pensée christologique au milieu du Ve siècle. La place m'est trop mesurée pour que je puisse le faire. Les volumes suivants du recueil me permettront sans doute de redire un respectueux merci aux PP. Grillmeier et Bacht pour leur beau travail qui honore si grandement l'Église.

G. Bardy.

Aimé Forest, F. Van Steenberghen, M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, (*Histoire de l'Eglise*, dirigée par A. Fliche et E. Jarry, vol. 13), Paris, Bloud et Gay, 1951, 25 × 16, 480 p.

Ce nouveau volume de l'*Histoire de l'Eglise*, qui embrasse une période assez vaste, a été heureusement divisé en trois parties confiées chacune à un auteur spécial : la Ire est centrée sur le XIIe siècle, qui marque l'apogée du vaste mouvement de renaissance chrétienne inauguré au IXe ; la IIe partie étudie le XIIIe siècle, qui ouvre à la théologie des voies nouvelles, rapidement menée à une (haute) perfection par le génie de saint Bonaventure et de saint Thomas ; dans la IIIe partie, dominent Duns Scot, Eckhart, Pétrarque et Ockham, préparant l'époque moderne. On regrettera cependant que, dans une histoire générale, l'Église orientale, surtout byzantine, n'ait pas fait l'objet d'un livre spécial, d'autant que la scission d'avec Rome n'est venue qu'au XIe siècle, et que certains contacts doctrinaux ont atténué les séparations officielles ou peuvent préparer des reprises

de relations pour l'avenir, comme il y en eut au xv[e] siècle, au temps de Bessarion, Pléthon et Scholarios[1].

Le sujet a été traité par trois professeurs d'Université, dont la compétence est universellement reconnue. Nous pouvons donc leur faire pleine confiance et d'ailleurs la richesse des bibliographies, érudites et à jour, sauf exception, montre en eux des maîtres de la recherche historique, sur le plan doctrinal, comme sur celui de l'histoire. Tous les trois sont surtout philosophes. Peut-être le regrettera-t-on en partie, car il est inévitable que, malgré son souci d'être objectif et complet, un spécialiste mette l'accent sur les sujets de sa compétence personnelle. Or, il est manifeste qu'au moyen-âge, avant le xiii[e] siècle, la pensée chrétienne était plus théologique et spirituelle que philosophique, et même au xiii[e], qui voit le triomphe de la spéculation à la manière d'Aristote, les questions religieuses tiennent une place importante, sinon prépondérante, dans le mouvement doctrinal. Du reste, les auteurs ne l'ignorent pas et ils ont bien soin de le dire, lorsque s'en présente l'occasion ou la nécessité, ou lorsque leur objet préféré les retient plus qu'ils ne l'auraient désiré.

* * *

M. Aimé Forest de l'Université de Montpellier, traite la I[re] partie en cinq chapitres où sont groupés les écrivains chrétiens les plus en vue de l'époque. Jean Scot Erigène, représentant le ix[e] siècle, y occupe seul le premier chapitre et il méritait cette attention. L'exposé ajoute à celui de M. Gilson, presque parallèle, nombre de précisions bibliographiques et doctrinales ; de très précieuses citations aident le lecteur à se faire une opinion personnelle. L'esprit de l'érigénisme est bien nuancé, p. 26-30. Après les dialecticiens et théologiens de l'époque intermédiaire, ch. ii (Fulbert de Chartres n'y méritait-il pas une mention ?), l'auteur consacre tout le ch. iii à saint Anselme, qui inaugure vraiment une période d'intense recherche doctrinale, mais caractérisée par l'effort de l'âme entière, à la manière de saint Augustin, dont le *gaudium de veritate* est rappelé avec raison. M. Forest hésite à attribuer à saint Anselme le traité *De unitate divinae essentiae.* Le chapitre iv, le plus étendu (p. 69-109), est consacré aux « Écoles urbaines » du xii[e] siècle, par opposition aux « Écoles monastiques » (ch. v). Les Chartrins surtout sont à l'honneur, avec des tendances très diverses (représentées spécialement par les noms de Bernard de Chartres, Gilbert de la Porée et Jean de Salisbury) ; et d'autre part, à Paris, en face de l'École du cloître N.-D. où s'illustra Guillaume de Champeaux, voici Abélard, le créateur de l'École Sainte-Geneviève (p. 95-105). Malgré ses erreurs, que saint Bernard a pu faire condamner à juste titre, il est un initiateur en théologie : il a conçu une étude de la foi, visant non à la contemplation, mais à la science du révélé, et par là il préparait saint Thomas (p. 104-105). Les « Écoles monastiques » sont particuliè-

1. L'auteur de cette critique se reproche d'ailleurs à lui-même d'avoir trop écourté le sujet dans son histoire de la théologie. Sa seule excuse est qu'il ne faisait pas une étude générale ; mais cette excuse ne vaut qu'à moitié et il se propose de combler les lacunes signalées dans une édition révisée.

rement représentées par *Saint Victor*, où l'on peut revivre l'esprit de saint Augustin, et par *Cîteaux*, dont Bernard est le docteur, plus soucieux de piété que de science, à la différence d'Alain de Lille, Cistercien aussi, mais philosophe chrétien. Les Ordres bénédictin, prémontré, chartreux, ont aussi leurs auteurs. Le dernier chapitre, VI, consacré aux premiers grands recueils doctrinaux, dits *Sommes*, s'achève sur une description de la place prépondérante que tient au XII[e] siècle « l'esprit chrétien », et les pages 172-176 consacrées à ce thème aboutissent à une conclusion très optimiste : elles montrent le lien avec la spéculation du XIII[e] siècle, et même avec celle de notre temps. L'œuvre de M. Forest est solide, lumineuse, quoique un peu tendue en son ensemble, bien nuancée selon les personnes, les temps et le milieu.

* * *

C'est à un spécialiste de la philosophie médiévale, M. Van Steenberghen, professeur à l'Université de Louvain, qu'a été confiée la partie centrale du volume, le XIII[e] siècle, et elle est traitée de main de maître. Après un chapitre consacré aux écoles et aux facteurs divers qui vont donner aux études un caractère tout nouveau à tendance scientifique, l'on suit le mouvement doctrinal de 1200 à 1250, dans ses deux principaux centres, à Paris (ch. II) et à Oxford (ch. III). C'est entre 1250 et 1277 que se constituent les grandes synthèses qui toutes subissent l'influence d'Aristote. L'auteur en trouve quatre, inégalement liées au Stagyrite d'ailleurs. Celle de *saint Bonaventure* (p. 218-236) est la plus complexe, groupant des éléments de néoplatonisme, d'augustinisme et d'aristotélisme. C'est tout le thème du ch. IV. L'auteur hésite à mettre l'accent sur l'augustinisme, comme le fit ici même le P. Thonnard[1], mais il accepte la formule « aristotélisme augustinisant » (p. 233), qui en garde la substance avec d'opportunes atténuations. Saint *Albert le Grand* est lui-même éclectique, mais il est vraiment philosophe, quoi qu'on ait dit. Si, dans son œuvre, « l'influence d'Aristote prédomine », par ailleurs, « Albert accueille avec sympathie les idées néoplatoniciennes de provenance grecque ou arabe, et il demeure aussi tributaire des doctrines traditionnelles de la théologie latine » (p. 246). Le trait dominant est « l'aristotélisme néoplatonicien ».

En *saint Thomas*, nous trouvons un véritable « aristotélisme chrétien » (p. 258). La philosophie tient chez lui une grande place en effet. « Dépassant le néoplatonisme de saint Augustin et toutes les variétés de l'aristotélisme néoplatonisant, plus ou moins éclectiques et plus ou moins consistantes, qui s'étaient développées depuis le début du siècle, il a créé une philosophie nouvelle, la première philosophie vraiment profonde et vraiment originale qu'ait produite la civilisation chrétienne : il a créé le thomisme » (p. 253). M. Van Steenberghen montre la puissance de cette œuvre, qui dépasse en originalité même celle de saint Bonaventure (p. 258) :

---

1. Signalons quelques erreurs matérielles : saint Anselme est mort en 1109 et non en 1102 ; Gilbert de la Porée fut dénoncé aux conciles de 1147 (Paris) et 1148 (Reims) et non 1167 et 1168.

1. *Année théologique*, 1944, p. 442-466.

la métaphysique en est la pièce fondamentale et sa valeur rejaillit sur la psychologie et la morale ; la « philosophie de la nature » est plus faible. Du reste, toute cette œuvre rationnelle est mise au service de la « science sacrée » *(sacra doctrina)*, et un des plus grands mérites de saint Thomas est précisément d'avoir envisagé la théologie comme science ; elle dépend de la foi, mais elle est capable de tirer des principes posés par la révélation des conclusions certaines formant un corps scientifique indiscutable (p. 261-265). Tel est l'apport essentiel du thomisme.

M. Van Steenberghen ajoute à ces trois « grandes synthèse doctrinales » celle de *Siger de Brabant*, qui représente un aristotélisme hétérodoxe (p. 265-285). L'auteur résume ici ses propres travaux sur ce philosophe, qu'il connaît spécialement et dont il reconstitue la carrière et l'action. On a vu en cette insistance un engouement personnel, c'est à tort ; la physionomie de saint Thomas est mieux nuancée, si on le montre se dressant, non pas contre de purs averroïstes, mais contre des croyants séduits par Aristote et incapables de concilier les données de la raison avec celles de la foi. En fait, c'est un « aristotélisme hétérodoxe » que représente Siger, plutôt qu'un véritable averroïsme, et l'on s'explique mieux ainsi comment saint Thomas lui-même a pu être en partie mêlé non en 1270, mais en 1277, après sa mort, aux condamnations qui frappèrent le jeune professeur parisien. L'auteur s'arrête à cet événement, petit en apparence, mais gros de conséquences pour la formation des écoles théologiques. Malgré les réactions qu'il suscite jusque dans l'Ordre dominicain, à la fin du siècle, le thomisme fit peu à peu son chemin et le XIIIe siècle peut être appelé le « siècle de saint Thomas », pour marquer la puissante originalité de son œuvre. Elle put synthétiser tout ce qu'il y avait de solide dans les autres mouvements. L'exposé de M. Van Steenberghen nous en fournit la preuve par les faits. Il annonce aussi des résistances, qui vont aller en s'affirmant au cours du XIVe siècle.

* * *

La nouvelle période, en tant que réaction contre l'idéal médiéval, peut être regardée comme un temps de décadence ; mais dans la mesure où elle annonce l'époque moderne, certains historiens, même chrétiens, y voient un progrès. M. de Gandillac, professeur à la Sorbonne, qui traite cette IIIe partie dans le présent volume, semble bien pencher en ce sens, avec les réserves qui s'imposent d'ailleurs : « Aussi bien, loin de considérer *a priori* comme une période de décadence le siècle dont il nous appartient de dresser le bilan intellectuel et spirituel, une fois leur place faite au scotisme (dont personne ne doute sérieusement qu'il appartienne à la plus authentique tradition chrétienne) et à l' « averroïsme » (qui nous paraît dans son ensemble aussi résolument « réactionnaire » que secrètement anti-chrétien), nous tâcherons ici de retrouver, même à travers telles équivoques, voire telles imprudences ou telles exagérations de l'eckhartisme, du pétrarquisme, de l'ockhamisme, l'effort d'un christianisme vivant qui pose de nouveaux problèmes en même temps qu'il rajeunit de nouvelles tendances » (p. 335).

C'est *Duns Scot* (ch. I) qui est mis en tête de l'exposé et il fait en quelque sorte le pont entre les deux époques. Le scotisme est d'ailleurs pré-

senté avec modération ; M. de Gandillac n'en fait pas un précurseur des phénoménologistes, et il s'écarte ici de Heidegger ; il reconnaît, chez lui, un double réalisme, celui de l' « être » et celui du « pensant » lui-même (p. 338) ; il fait un exposé modéré de sa philosophie, qui diffère du thomisme, mais n'est pas encore l'ockhamisme, tout en lui préparant les voies, au moins par sa dialectique : « C'est explicitement par rapport à Duns Scot, à la fois en rejetant son ontologie et en empruntant ses méthodes dialectiques, que les pionniers de la *via moderna* vont donner une nouvelle figure au dernier âge de la scolastique. En ce sens il faut bien situer le docteur franciscain à l'articulation des deux époques » (p. 361).

Trois grandes figures dominent dans l'exposé qui est ensuite tracé du mouvement doctrinal au XIVe siècle proprement dit. Un dominicain allemand, *Maître Eckhart*, s'écarte sciemment du thomisme sur des points vitaux, notamment la distinction de « nature » et « surnature » ; il tend à la confusion et cela pèsera lourd sur toute la mystique rhénane qui s'inspire de lui. Le Brabançon Ruysbroek, bien que de même école, réagira avec force contre les Béghards, extrémistes du mouvement. *Pétrarque* (ch. III) représente à la fois un humanisme chrétien s'inspirant de saint Augustin et une politique pontificale très romaine de tendance. Il est aussi l'adversaire de l'averroïsme, qui s'est bien développé depuis Siger de Brabant, et soutient la doctrine des deux vérités. Ici intervient *Dante*, qui incarne les tendances impérialistes du parti gibelin, et qui aurait sans doute été surpris d'être associé aux partisans des deux vérités (averroïstes) ou aux révolutionnaires du type Jean de Jandun et Marsile de Padoue. L'histoire autorise cependant, si elle n'impose pas, de tels rapprochements, fondés à certains points de vue. *Guillaume d'Ockham* (ch. IV) est le plus actif initiateur de la « via moderna », par l'audace de ses théories, comme par ses réactions contre l'autorité pontificale. Les deux principes qu'il développe à l'appui de ses thèses sont empruntés à Duns Scot : toute-puissance divine, limitée par la seule non-contradiction ; loi d'économie dans l'explication des choses (p. 419). L'ockhamisme est largement analysé dans ses bases, dans sa morale et sa politique, dans sa métaphysique et sa théologie. L'exposé se clôt comme il a commencé, par un parallèle avec le scotisme : « Le dernier mot de Scot était l'appel universel d'un amour qui s'aimant lui-même, aime toutes les créatures pour être aimé d'elles. Perspective trop philosophique encore pour Ockham, qui ne veut connaître des insondables desseins divins que ce que nous en apprennent explicitement l'Écriture et la tradition. Ni rationalisme par conséquent ni volontarisme au sens propre des termes, et pas même une métaphysique de l'amour. Mais une reconnaissance pleinement respectueuse de la toute-puissance qui est le premier nom de Dieu et la règle première de tout discours sur Dieu » (p. 449). Et ici, comme dans les parties précédentes, on voit défiler les disciples, conscients ou non, qui représentent la « via moderna » à certains égards, et ceux qui naugurent la « devotio moderna » (p. 449-473), notamment Gerson, doyen de Bruges et chancelier de l'Université, qui réagit contre le mysticisme de Ruysbroek, en le déformant un peu.

On l'aura constaté dans cette analyse, la prédominance de la philosophie est saillante dans l'ouvrage et certains s'en étonneront peut-être.

La théologie ne doit-elle pas dominer dans une histoire de l'Église ? Sans doute. Mais elle n'est pas oubliée, et c'est bien elle qui est en vue dans les théories exposées, créées pour la servir. D'ailleurs, la philosophie a l'avantage ici de constituer un lien véritable entre des doctrines souvent disparates et des auteurs très éloignés les uns des autres. Le titre même de l'ouvrage s'en trouve mieux réalisé, car un « mouvement » suppose une continuité réelle sous les variations dont s'occupe l'histoire. La continuité aurait pu être cherchée sur un autre plan, il est vrai. Mais pour l'époque étudiée ici, il paraît difficile de trouver un lien plus adapté au sujet. D'autre part, malgré la diversité des auteurs et des époques, une véritable unité se maintient dans les grandes lignes, bien que l'on regrette que l'accord n'ait pu être fait entre les deux derniers auteurs, au sujet de l' « averroïsme » de Siger de Brabant. Cela n'a pas de conséquences graves et laisse au lecteur le soin de nuancer à sa manière ce détail. L'ouvrage est très riche, abondamment documenté, et très précieux de tout point, en particulier comme guide pour des recherches ultérieures. Les bibliographies sont un des apports les plus utiles, qui invitent, par leur densité même, à une prise de contact direct avec les sources ou les meilleurs traités.

F. Cayré.

R. Aubenas, R. Ricard, *L'Eglise de la Renaissance* (1449-1517), (*Histoire de l'Eglise*, dirigée par A. Fliche et E. Jarry, vol. 15), Paris, Bloud et Gay, 1951, 395 p.

A l'exception de quelques chapitres importants sur l'Espagne, le Portugal et leur expansion coloniale, composés par R. Ricard, le volume entier est de la main de Roger Aubenas. Il se divise en deux livres : I. *Les événements et les hommes* ; II. *Vie religieuse du monde chrétien* (1449-1517). La fin du xve siècle est extrêmement embrouillée quant aux événements qui s'y déroulent et quant à la mentalité qui s'y fait jour : époque de transition, où le passé et l'avenir s'enchevêtrent dans tous les domaines et spécialement dans le domaine religieux. Dans le premier livre, l'auteur expose surtout l'activité des Papes : il s'inspire visiblement de l'*Histoire des papes* de L. Von Pastor. On ne saurait lui en faire grief, d'autant moins qu'il fait amplement appel aux monographies et aux sources pour étoffer son plan. L'activité des papes de cette époque est, hélas ! surtout politique : d'abord européenne (1449-1464), son envergure se rétrécit à des proportions italiennes, voire même bientôt à des intérêts de famille (1464-1517). L'activité politique d'un pape, quelle qu'en soit l'inspiration, a nécessairement une répercussion, encore que souvent néfaste, sur la religion : la tentation de la suivre, même dans ses aboutissements profanes, est constante pour l'historien de l'Église. R. Aubenas n'y a pas succombé. Il s'efforce, avec succès, d'en dégager toujours l'aspect religieux, au risque de simplifier parfois la réalité. Ainsi, nous aurions aimé une insistance plus détaillée sur les raisons politiques qui ont fait échouer l'éternel projet papal de Croisades et d'union avec Byzance. Par ailleurs, il y aurait eu lieu d'expliquer, sinon de justifier, le népotisme pontifical, si désastreux dans ses effets, par la nécessité où se trouvaient les papes de chercher dans leur famille un contrepoids à la volonté des cardinaux, trop mani-

feste dans les *Capitulations* imposées aux candidats de leur choix, de gouverner l'Église en aristocratie indépendante. La politique italienne et familiale des papes en fut une conséquence directe. C'est à regret que l'auteur se résigne à retracer ces épisodes sans grandeur (75). Il le fait avec un admirable sens de la mesure : il ne cache pas les misères ou les culpabilités des papes et de la cour romaine, mais se garde bien de s'y complaire avec cette insistance morbide sur les détails scandaleux, qui a séduit tant d'historiens. L'Église garde sa vitalité : elle inaugure glorieusement son expansion missionnaire à la suite des colonisateurs espagnols et portugais, et le système des concordats, inauguré après le concile de Constance, réalise, quoique non sans peine, de beaux fruits dans le royaume de France. Les hommes impliqués dans ces événements obéissent à un esprit, à une mentalité, que le II[e] livre s'applique à analyser. C'est un essai sur *la vie religieuse du monde chrétien* de cette époque (1449-1517). L'auteur ne reniera pas ce nom d'*essai* que nous donnons ici à son étude. Il est pleinement conscient qu'il est impossible de donner en moins de 200 pages une vue exhaustive de ce phénomène religieux dont la complexité se retrouve dans les appréciations divergentes, contradictoires même, que les historiens en ont avancées (ch. I). Ce livre II est le plus important du volume. Il dévoile l'esprit qui animait les hommes et dirigeait pour une grande part les événements narrés au livre I. Mais surtout il reconstitue le climat inquiet où la crise religieuse du siècle suivant trouvera son terrain de culture (vol. XVI), tout en distillant les éléments de réaction qui permettront au concile de Trente de faire œuvre durable (vol. XVII).

Le problème délicat des rapports de filiation entre Humanisme, Renaissance et Réforme protestante est expressément passé sous silence et renvoyé au volume suivant de la collection (209). Ne déterminons pas dans quel volume ce problème aurait dû avoir sa place. Mais constatons, avec regret, que le volume XVI ne l'aborde pas non plus de face : le problème reste sans solution, si tant est qu'il soit vraiment soluble. Cependant l'auteur a bien vu que Humanisme et Renaissance ne déterminent pas à eux seuls l'esprit de l'époque. Ils ne sont l'apanage que d'une élite lettrée et artiste, débordent un peu sur la société dirigeante, mais n'influencent que médiocrement la masse. Encore faut-il bien distinguer leurs effets sur l'élite italienne et celle des autres pays d'Europe. S'ils provoquent partout l'amour des lettres antiques, que d'ailleurs le moyen-âge n'avait pas complètement perdu, et un esprit critique opposé à la scolastique, ils ne créent une mentalité païenne qu'en Italie, partout ailleurs, une mentalité évangélique et patristique. Cette mentalité païenne, à y voir de près, n'est souvent qu'une attitude de façade, derrière laquelle se cache un christianisme diminué, mais réel. Erasme reste une énigme. Après les études de H. de Vocht, par ex. (non citées par l'auteur), on ne peut plus guère mettre en doute la catholicité de sa foi et de sa piété personnelles. Il est plus difficile de mesurer son influence sur ses contemporains et sa responsabilité dans la crise religieuse de son siècle. M. Aubenas a trouvé une formule qui laisse à un chacun d'en penser ce qu'il veut : « il faut donc, peut-être, se garder de considérer Erasme comme un précurseur conscient et venimeux de la Réforme luthérienne : de toute façon, la crise de 1517 l'a dépassé (246) ». Admirez ce « peut-être »...

Humanisme et Renaissance ne déterminent pas seuls la mentalité religieuse du siècle : la masse du clergé et du peuple n'en est pas entamée. On y découvre aisément la persistance des idées et des mœurs du moyen-âge, dans les qualités, les défauts et les abus. Réguliers et séculiers avaient grand besoin d'être redressés : il ne manque pas de tentatives nombreuses et parfois heureuses, surtout en France et en Espagne, sous l'impulsion du fameux Cisneros. Le mauvais exemple venant d'en-haut, des prélats riches et impopulaires, de la cour romaine, a empêché que ces tentatives louables n'eussent un effet général et durable. Dans la vie quotidienne du peuple, les principes chrétiens sont respectés ; les incrédules sont rares, la piété, d'inspiration médiévale, connaît une nouvelle ferveur dans la dévotion à la Sainte Vierge et le culte, parfois exagéré, des saints et de leurs reliques. Les hérétiques et les Juifs continuent à être pourchassés par un peuple qui ne se garde pas toujours lui-même de superstitions. La morale, par contre, souffre de multiples entorses : les nombreux bâtards, dans toutes les classes, témoignent du mal du siècle, et les monts-de-piété stigmatisent, en la combattant, l'usure générale qui exploite les pauvres. Méfions-nous cependant de la virulence critique des prédicateurs, qui, au lieu d'extirper les abus, contre lesquels ils tonnent, ont contribué inconsciemment à discréditer l'Église entière auprès des contemporains et des historiens futurs trop portés à généraliser. Malgré sa frivolité et son amour des biens, le peuple chrétien garda sa foi dans une destinée surnaturelle, comme les admirables méditations sur la mort et sur les fins dernières, dans la littérature et les arts plastiques, l'attestent. Époque de contrastes, de bouillonnement, où s'affronte à la découverte du Nouveau Monde et à la redécouverte du monde antique, l'idée de chrétienté universelle, qu'avait inspiré le moyen-âge. Remercions l'auteur d'avoir mis à notre disposition les éléments nécessaires pour comprendre et juger la crise religieuse qui va déchirer le XVIe siècle et provoquer la réaction grandiose du concile de Trente.

A. C. d. V.

E. de Moreau, P. Jourda, P. Janelle, *La crise religieuse du* XVIe *siècle.* (Histoire de l'Église, dirigée par A. Fliche et E. Jarry, vol. XVI), Paris, Bloud et Gay, 1950, 461 p.

La crise religieuse du XVIe siècle est un phénomène complexe dont les moments principaux sont les débuts du luthéranisme, du calvinisme et de l'anglicanisme. Ces trois moments forment la division de ce volume. Le luthéranisme est exposé par E. de Moreau, l'historien de l'*Eglise en Belgique*, le calvinisme par P. Jourda, connu par son étude sur *Marguerite d'Angoulême*, l'anglicanisme par P. Janelle, auteur de l'*Angleterre catholique à la veille du schisme.* Pour naturelle qu'elle soit, cette division comporte le risque d'isoler ces trois moments majeurs de la crise religieuse du XVIe siècle de leurs interférences réciproques et surtout des nombreux facteurs mineurs qui la composent. D'autant plus que les deux premiers auteurs ont conçu leur tâche respective trop uniquement comme une biographie de Luther et de Calvin. Il va sans dire que la personnalité et l'activité de ces hommes ont été décisives pour la réforme protestante ; encore reste-t-il à expliquer leur succès étonnant en Allemagne et en

France d'abord, dans les autres pays d'Europe ensuite. Luther et Calvin, Luther plus que Calvin, ont bénéficié des circonstances religieuses, politiques, sociales, et économiques favorables ; ils ont été précédés et entourés d'hommes dont ils ont su cristalliser les aspirations et mettre à profit le dynamisme. Même leurs adversaires, religieux et politiques, qui par hésitation, qui par manque de souplesse ou de souplesse excessive, contribuèrent à leur succès. Nos auteurs ne l'ignorent pas, mais concentrant leur lumière sur les chefs, ils laissent dans l'ombre trop d'hommes et de choses de l'histoire générale du siècle qui fut pourtant le milieu de culture du luthéranisme et du calvinisme. L'étude de P. Janelle sur l'*anglicanisme* échappe à ce reproche et pourrait servir d'exemple à ce que les deux autres parties auraient pu être. Ces remarques sur la valeur d'ensemble de ce volume important de l'*Histoire générale de l'Eglise* ne diminuent pas les grands mérites de chacune des monographies dont il est composé.

La biographie de Luther par E. de Moreau, quoique succincte, est une des meilleures que nous connaissions. Elle témoigne d'une connaissance avertie de la vaste littérature que Luther a suscitée chez les protestants et chez les catholiques ; elle témoigne d'une étude objective des sources. L'auteur rejète beaucoup de traits légendaires, exploités par les uns pour exalter le réformateur, par les autres pour le dénigrer ; il soumet les souvenirs personnels de Luther à une prudente critique. D'un tempérament sensible et passionné, dominé par les événements qu'il a déclenchés, se croyant inspiré par Dieu et infaillible, Luther a pu donner de son passé des souvenirs inexacts, sans pour autant se poser en menteur effronté. E. de Moreau s'approche de son personnage avec infiniment plus de sympathie que Denifle, par exemple. Aussi explique-t-il son évolution, non par une exigence intellectuelle, logique, mais par la poussée d'un sentiment religieux très individuel. Les abus du catholicisme contemporain n'y ont pas joué le rôle que des historiens protestants se plaisent à leur donner. L'influence occamiste est indéniable : seulement elle fut plus négative que constructive, si bien que l'auteur semble rejoindre l'opinion de K. Adam, *Vers l'unité chrétienne* (A. T, 1951, II, 173-176), suggérant qu'au point de vue doctrine Luther attaque en réalité l'occamisme qu'il prend pour du pur catholicisme.

La conclusion (75-78), consacrée à dégager une impression générale sur la personne et l'œuvre de Luther, est remarquable. Sans conteste Luther fut un des hommes les plus puissants de l'histoire, une « plénitude torrentielle » de qualités et de défauts. Son œuvre eut quelques résultats bienfaisants, mais, en définitive, elle fut un échec même en tant que réforme. Elle laissa surtout beaucoup de ruines. Notons que le paragraphe consacré à la *défense des théologies catholiques* (117-124) se réduit à une nomenclature aride de noms et de titres, où l'érudition prend le pas sur l'analyse des doctrines et des méthodes. Par contre, le chapitre qui traite du *Luthéranisme en dehors de l'Allemagne*, quoique rapide, est écrit de main de maître.

La lecture de l'étude de P. Jourda sur Calvin est un véritable délice, tant pour son style direct, sobre et robuste, que pour sa densité d'idées et de faits. Il n'est pas si facile d'établir les étapes de l'évolution religieuse

de Calvin vers sa définitive « conversion » qu'il le fut pour Luther. Jourda admet une influence forte et soutenue des écrits de Luther, dont la personnalité plus simple et plus intellectuelle de Calvin (voir le beau chap. IV) intègre les principaux éléments doctrinaux aux données pré-réformateurs en France dans le système clair et logique de son *Institution chrétienne.* A la différence de Luther, la logique seule conduit Calvin à la rupture avec Rome (177). Pour établir cette différence, il nous semble cependant que l'auteur exagère un peu le rôle que les abus ecclésiastiques jouèrent dans l'apostasie de Luther. L'originalité de Calvin n'est pas d'avoir rien inventé, mais d'avoir mis de l'ordre, de la logique, du système dans le chaos des doctrines protestantes et d'avoir fortement organisé une Église en face de l'Église de Rome : cependant il ne réussira pas non plus à établir parmi les protestants l'unité de doctrine. On peut se demander si le calvinisme, comme l'auteur l'affirme (232), échappe, mieux que le luthéranisme et l'anglicanisme, à la tendance politique. Entendons-nous : il ne se laisse pas asservir à des vues nationalistes ; il cherche au contraire à soumettre la politique à l'Évangile, comme la République de Genève et la République des Pays-Bas le prouvent amplement. Mais c'est une politique quand même ; d'ailleurs celle-ci ne fut-elle pas à l'origine des guerres de religion (242) ? Mieux que de Moreau pour le développement du luthéranisme, Jourda explique le succès du calvinisme en France par l'étude des moyens de propagande mis en œuvre et des aspirations auxquelles il répondit. Ce livre II se clôture par un chapitre sur *le calvinisme dans les Pays-Bas*, de la main de E. de Moreau : esquisse rapide, tenant compte des toutes dernières conclusions de l'histoire sur un sujet où l'esprit partisan a accumulé les erreurs. On se demande en souriant, où, aux Pays-Bas, se trouvent « des gorges de montagnes » propices aux réunions calvinistes (281), par quelle inadvertance l'archiduc Matthias est promu archidiacre (295) et pourquoi le mot *Religionsfried* et non *Religievrede*, plus authentique, sert constamment à exprimer la paix religieuse ?

A notre avis, le livre III sur *Henri VIII et l'anglicanisme* de P. Janelle est la meilleure partie du volume. Sans doute le rôle de Henri VIII dans la formation du « nouveau christianisme anglo-saxon (310) » riche de tout l'avenir des colonies britanniques, n'est pas comparable au rôle de Luther et de Calvin. Il était dès lors tout indiqué, sans être pour autant plus facile, d'exposer le jeu complexe des personnes et des intérêts qui a rendu possible le schisme anglican. L'auteur n'a pu consulter le livre magistral de Philip Hughes : *The Reformatoin in England*, I, London, 1950. Non pas qu'Hughes infirme en rien les vues de Janelle, mais il insiste sur certains facteurs que celui-ci a négligés, notamment la révolution industrielle et sociale qui s'opère en même temps dans le royaume et qui explique l'esprit d'enrichissement aux dépens de l'Église et des monastères. Il n'aurait pas été inutile non plus de mettre à jour les marchandages éhontés et les mensonges mis en œuvre pour forcer un divorce, qui fut plus que l'occasion de la réforme religieuse. De même, du fait que la papauté, hélas ! jouait le rôle de puissance politique dans une Europe tenue en haleine par la lutte pour l'hégémonie entre les Valois et les Habsbourg, il aurait été souhaitable d'insister davantage sur l'influence que la politique étrangère a exercée sur l'évolution du schisme et de la

restauration catholique en Angleterre : le bel effort du noble Pole y sombra (408). Malgré ces réserves très générales, le livre III de P. Janelle reste la meilleure partie du volume. Rappelons que Bernardino Ochino ne fut pas vicaire des Franciscains (378), mais Général des Capucins (228).

A. C. DE VEER.

Philip HUGHES, *The Reformation in England*, vol. I « *The King's Proceedings* », London, Hollis et Carter, 1950, 24 × 16, 404 p.

La littérature suscitée par la Réforme en Angleterre est vaste ; il y manquait cependant un travail d'ensemble, l'œuvre de J. Gairdner, *Lollardy and the Reformation*, étant restée inachevée. Ph. Hughes l'a entrepris : le premier volume a paru, le second est sous presse. L'auteur était bien préparé à cette tâche : il a publié de nombreux travaux de valeur, e. a. une *Histoire de l'Eglise* en trois volumes. Chez lui, l'historien est doublé d'un théologien averti, condition indispensable pour aborder avec succès un sujet où la doctrine est le principal enjeu.

Ce premier volume, *The King's Proceedings*, s'arrête, avec la consommation du schisme par Henri VIII dans l'ambiance hérétique de la « Suprématie royale ». Il est divisé en trois parties d'inégale longueur. La première partie décrit la situation générale de l'Angleterre aux environs de 1517. C'est un monde en révolution : à peine sortie d'une crise dynastique sanglante, l'Angleterre est engagée dans une transformation économique et sociale qui donnera naissance au premier capitalisme et au premier prolétariat : les Tudors en profiteront pour établir l'absolutisme royale, en s'appuyant sur le Droit romain. L'Église en subit les contre-coups ; l'auteur étudie minutieusement son organisation en diocèse, le nombre des monastères, les richesses apparentes ou réelles des corps ecclésiastiques, la qualité des cadres ; le fait le plus gros de conséquences est que la plupart des évêques sont choisis parmi les administrateurs royaux. Le tableau s'achève sur une description fouillée de la vie et la pensée catholiques dans le clergé et le peuple. On ne saurait exagérer l'importance de cette première partie pour comprendre l'apostasie facile d'un peuple depuis mille ans catholique. La deuxième partie traite *des dernières années de l'Angleterre catholique*. L'homme qui domine tout et subordonne tout à sa politique et à sa gloire est Wolsey (1515-29), légat *a latere* du Pape et ministre tyrannique et vénal du roi. Sur le continent, le luthéranisme étend ses conquêtes : son triomphe s'affirme partout dans la confiscation des biens de l'Église et la suppression des monastères, exemple contagieux pour tous les princes ; cependant, en Angleterre, l'hérésie ne peut se montrer au grand jour : elle est combattue par le roi lui-même... jusqu'à l'affaire du divorce. L'auteur consacre le dernier chapitre de la deuxième partie à ce procès fameux : à notre avis, il renouvelle entièrement le sujet par le recours prudent et fructueux à la correspondance échangée par Henri et ses ambassadeurs et à celle que les agents étrangers accrédités à la cour anglaise entretiennent avec les ministres de leurs États respectifs : une somme de témoignages accablants contre le roi, Wolsey et même le Pape Clément VII. Campeggio en sort avec quelque honneur. L'action en divorce du roi est indéniablement la cause

de la Réforme, donnant à des courants hétérodoxes l'occasion de s'affirmer. Le motif du roi n'est pas un scrupule religieux, comme on a fait accroire, mais sa passion aveugle pour Anne Boleyn : ne voulant pas soumettre ses vues au jugement de l'Église, il veut à tout prix, même au prix de mensonge et d'hypocrisie, que l'Église ratifie ce qu'il a décidé ; et comme il se heurte au principe constitutionnel de l'Église en matière de foi et de mœurs, il préfère son jugement individuel à l'assentiment de foi catholique : l'hérésie est à la base du schisme : ce point de vue, neuf, est clairement exposé dans le chapitre *The Endangered Faith* qui ouvre la troisième partie : *The King's Proceedings.* Muni de cette volonté et initié aux idées de Machiavel et de Marsile de Padoue par l'astucieux Cromwell, le roi réussit pas à pas à réduire la hiérarchie à sa dévotion, à se faire proclamer chef suprême de l'Église qui désormais exécutera ses volontés. Il y a bien des oppositions célèbres ou cachées et c'est la glorieuse troupe des martyrs, exécutés sauvagement comme des traîtres à la patrie, mais victimes de leur foi catholique... et c'est le prétexte à la suppression des monastères qui enrichit le trésor royal et creuse plus profondément le fossé entre les pauvres et les riches. Au cours de l'exposé, l'auteur profite de mille occasions pour rectifier des erreurs et des insinuations qu'une histoire tendancieuse avait réussi à accréditer. Il était temps que la vérité fût dite sur les origines de la Réforme en Angleterre : le mérite de l'auteur est d'autant plus grand qu'il le fait avec cette sérénité objective qu'une documentation solide sur les hommes et les choses et un jugement dégagé de passion mais imposé par les faits peuvent seuls donner.

Le volume est richement et judicieusement illustré : reproductions de documents contemporains, parfois tragiques, églises caractéristiques du gothique anglais de l'époque, construites grâce aux richesses des nouveaux monastères et parfois, hélas ! aux spoliations des biens ecclésiastiques. Monument de science historique, le volume est aussi une très belle réussite d'édition, qui fait vivement désirer le volume II.

Laurence Bagguley, A. A

V. — SPIRITUALITÉ

R. P. Adrien Pépin : *La charité envers Dieu,* Paris, Nouvelles Éditions latines, 1952, 22 × 14, 423 p.

Une appréciation loyale doit s'aligner sur l' « intentio auctoris ». Celle-ci, en l'espèce, n'est pas de découvrir du neuf sur la Charité de Dieu, de prospecter quelque repli de son vaste domaine, ni d'enquêter sur les positions ou les apports de la réflexion théologique moderne. Écartant délibérément ces tâches, l'auteur a estimé qu'un regard en arrière n'était rien moins qu'une régression et qu'il serait bienfaisant de procurer à un grand nombre de ceux d'aujourd'hui qui lui donneraient audience, une replongée en climat patristique et scolastique. Car ce qui manque à beaucoup, ce sont ces constantes théologiques, base de toute investigation ultérieure, et de toute application spirituelle et pastorale. C'était donc faire œuvre

utile — jusqu'ici, à notre connaissance, personne encore ne s'en est acquitté — que de rassembler patiemment les éléments épars d'une synthèse qui recouvre celle de saint Thomas en la débordant largement et en la complétant en maintes de ses parties. Ce faisant, il nous a mis à l'école des maîtres anciens et de toujours, et c'est un schème complet de vie théologale qu'il nous livre, sur le plan de la plus insigne et de la plus compréhensive des vertus chrétiennes. Le cadre est des plus simples ; le style, transparent et aussi alerte que la matière peut le comporter ; le fond, nettement thomiste de conception et souvent d'expression ; non moins le choix des problèmes et la manière d'en saisir les données et de les formuler. L'organisation cependant reste originale et son mérite réside en cette ouverture qui lui permet d'engranger une large moisson, scripturaire, patristique et théologique. Pères, docteurs, théologiens et saints sont évoqués sous l'égide du « Doctor communis » et souvent très largement cités, faisant de l'ouvrage une somme à la fois et une anthologie de la Charité de Dieu. Après saint Thomas, c'est saint Augustin qui est le plus mis à contribution parmi les Pères ; relevons ensuite saint Grégoire le Grand, saint Bernard, saint Bonaventure, saint François de Sales ; puis, parmi les théologiens, Jean de saint Thomas, les Salmantiques, Suarez et Billuart. Les questions les plus largement traitées concernent la genèse et l'accroissement de la charité ; ses motifs, sa souveraineté, son désintéressement, sa perte ; celles que soulèvent charité et grâce, charité et Esprit-Saint, charité et vertus, péché, mérite, salut..., charité et perfection, etc. L'analyse est aussi poussée que possible et conserve délibérément à certains problèmes leurs énoncés techniques : ainsi l'article 7 du ch. V recherche si l'acte de charité assure la justification par causalité dispositive, s'il est cause formelle, cause efficiente, de justification ; comment l'obtention infaillible de la justification par l'acte de charité se concilie avec son absolue gratuité ; si l'acte de charité tient son efficacité dispositive d'une simple loi de la Providence ou d'une corrélation intime entre cet acte et la grâce sanctifiante. — Les notes, les références nombreuses, les tables font en outre de cette œuvre consciencieuse et exacte un bon instrument de travail pour un approfondissement de la charité sur le plan moral ou spirituel, et en vue de tout travail, article, conférence, prédication, la concernant. — Par delà la clientèle normale des prêtres, séminaristes, religieux et religieuses, qu'il vise en premier lieu, il intéressera une large élite laïque, avide d'authentique et claire théologie.

A. Devinck.

Ch. V. Heris., *Spiritualité de l'amour*, Paris, Siloë, 1951, 19 × 12, 343 p.
Le mystère de l'Eucharistie, 1952, 19 × 12, 139 p.

Cet ouvrage s'ouvre sur un massif sommaire sans la moindre de ces introductions où va d'instinct l'enquête du recenseur. On connaît heureusement le genre littéraire qu'affectionne le R. P. Héris. Nous nous retrouvons une fois de plus en intense climat thomiste et c'est une nouvelle synthèse doctrinale qu'a élaboré son patient talent de penseur. Voici une dialectique complète de l'Amour, repéré, retourné, pourchassé en tous ses replis, et selon toutes ses dimensions naturelles et surnaturelles,

en dépendance étroite de la Somme théologique ; qui fournit le substrat conceptuel et le cadre structural : cf. les traités de la volonté, des actes humains, des passions, de la charité, etc. C'est à ce foyer qu'elle emprunte sa clarté et sa robuste solidité, son envergure et sa souplesse d'assimilation. C'est une telle trame qu'il n'était pas inutile de tisser, et une telle vue de sagesse qu'il était bon de montrer, en réponse à tant d'élucubrations inconsistantes, tendancieuses ou fausses. L'auteur s'en est acquitté en se maintenant en contact avec la pensée contemporaine. Sans en faire étalage (pas de bibliographies, peu de références), il a consulté manifes, tement le résultat des analyses modernes au triple plan philosophique psychologique et biologique, et enregistré, classé, leur apport essentiel Partant de la notion d'affectivité, passant par l'amour de soi, l'amour de l'homme pour son semblable, il étudie celui-ci sous des formes de plus en plus spirituelles, jusqu'à ce sommet qu'est l'amour surnaturel de Dieu. Celui-ci s'épanouit sous une double forme : dans le mariage chrétien et dans l'amour virginal ; les épousailles divines en sont le point culminant. Le style, abstrait et austère en général, se colore ici ou là, insère le trait, laisse affleurer l'émotion. Entre les vocabulaires scolastique et moderne, il y a des concessions réciproques, qui ne seront pas du goût de tout le monde : l'amour « physique » du ch. III semble devoir s'appeler de son vrai nom l'amour charnel. L'ensemble se situe « formellement » sur le plan théologique, avec intense résonance spirituelle, justifiant bien le titre « Spiritualité de l'amour ».

« Le mystère de l'Eucharistie » est la réédition d'un travail déjà ancien, mais notablement amélioré, en particulier sur la transsubstantiation et la participation des fidèles au saint sacrifice. Après un rappel de la doctrine du Christ-Chef, il étudie la sacramentalité de l'Eucharistie, le Dogme eucharistique, et l'Eucharistie sacrifice et nourriture. Très accessible aux prêtres qui pourront le méditer et s'en servir dans le saint ministère cet exposé théologique sera encore utile, surtout en sa 3e partie, aux fidèles suffisamment cultivés.

A. D.

Chanoine Despinay, *L'âme embrasée de saint Bernard*, Paris, Siloë, 1950, 20 × 15, 506 p.

Un copieux ouvrage. Qui a dépouillé toute prétention érudite. Qui n'est pas non plus une tentative nouvelle d'élaboration théorique de la pensée de saint Bernard pour en mettre à jour, abstraitement, les composantes, et la camper, en une synthèse plus ou moins lumineuse. Tant pis pour ceux qui viendraient y chercher la référence à la source augustinienne des thèmes bernardins de spiritualité, lesquels s'entendent pourtant si bien avec ceux d'Augustin pour orchestrer le « *Gustate et videte quoniam suavis* ». C'est moins que tout cela et sans doute davantage. L'auteur se propose simplement d'effectuer une promenade — disons un pèlerinage — à travers les œuvres, en vue de réaliser un contact avec « l'âme embrasée » du saint que fut saint Bernard. A en juger d'après l'enthousiasme de la Préface qui nous la présente, sa contribution à l'illustration de la spiritualité cistercienne n'est pas négligeable et nous le croyons volontiers, quoiqu'elle se situe nettement sur le plan pratique

de l'apostolat. Elle a consulté la production du saint en toutes ses parties : sermons, traités, correspondance ; fait de fréquentes incursions dans sa vie et sa débordante activité ; même utilisé l'histoire posthume au moyen des biographies, panégyriques, documents pontificaux. C'est en toute conscience et compétence qu'au cours de vingt-cinq années de ministère au Vézelay, fut composée cette très avisée mosaïque de textes, expliqués et commentés, encadrés de faits et de références doctrinales. Tout entier structuré en vue de l'amour, son saint Bernard est porteur d'un message centré sur l'amour : 1° amour humain, à la recherche de Dieu dont on s'approche au moyen des quatre échelons débouchant sur l'union mystique ; 2° amour divin, dont saint Bernard nous enseigne les motifs, les degrés, le progrès à travers maints obstacles. Nous rencontrons ici la doctrine originale du Docteur mellifluus sur l'amour effectif, appelé encore sensible, tendre, charnel. Il s'avère chez lui comme entrant dans l'intention essentielle de l'Incarnation, et constitue une voie normale, facile vers l'amour parfait du Dieu invisible, grâce à son effet d'amollissement de la dureté et de l'ingratitude naturelle du cœur humain, et sa capacité d'acheminer jusqu'à un stade spirituel qui est plus qu'un simple seuil de l'union mystique. — Amour mystique dont les ascensions jusqu'au mystère de la pleine intimité occasionnent un large exposé du mysticisme de saint Bernard où nous touchons, avec « Splendeur du chant nuptial » et « Les trois baisers », l'apogée de son itinéraire spirituel. — Pour accéder à la pensée d'un Père de l'Église, la voie directe des œuvres n'est pas à la portée de tous. La présentation et l'interprétation est ici d'excellent aloi, ne prétendant que nous faire boire à la source elle-mêmes Relevons l'intérêt pastoral de cette anthologie. Elle est d'un prêtre qui a fait l'expérience du mordant spirituel et de la prédicabilité d'une œuvre qu'il n'a csssé de compulser un quart de siècle durant, pour l'utilité de toutes sortes d'âmes et d'auditoires. En dépit de sa modestie, nous croyons qu'elle amorce une étude constructive et un réel essai de synthèse de la doctrine, et non pas seulement de la sainteté du grand docteur. Dans le riche exposé des aspects de sa charité, nous avons sa pensée, essentiellement spirituelle et mystique, saisie par un apôtre de notre temps, qui sollicite les caractères du message bernardin en vue de la promotion spirituelle des hommes d'aujourd'hui.

M. A.

R. Garrigou-Lagrange, O. P., *De unione sacerdotis cum Christo sacerdote et victima*, Marietti, 1948, 164 p.

En complément de son ouvrage sur la sanctification des prêtres selon les exigences des temps actuels, l'accent est mis ici très opportunément sur la primauté du royaume spirituel. Science et piété doivent être très intimement réunies dans la formation du jeune clergé qui trop facilement se laisserait surprendre par un nouveau messianisme temporel, plus ou moins inspiré du communisme. On lui rappelle la dignité du sacerdoce, la nécessité d'une vie d'intime union au Christ, prêtre et victime, pour célébrer dignement les saints mystères et se livrer à un ministère fructueux de la prédication et de la direction des âmes. Tout l'ouvrage dénote une riche expérience unie à une très solide théologie.

A. Sage.

L'Imitation de Jésus-Christ. Trad. française de Lamennais, introd. du R. P. Chenu. (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré), Paris, Plon, 1950, in 8° soleil, 384 p.

La Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré, destinée à mettre à la disposition d'un public cultivé les plus belles pages du trésor spirituel et littéraire de la chrétienté, présente comme quatrième volume l'*Imitation de Jésus-Christ* dans la traduction de Lamennais, publiée dans son intégrité historique sans les corrections qu'ici et là elle semblerait appeler. La traduction est doublée du texte latin, repris aux manuels traditionnels, sans aucun effort de critique textuelle, ce qui ne peut être un reproche, vu le but de la publication. Tout l'intérêt du volume se tient dans l'introduction par laquelle le R. P. Chenu cherche à ouvrir au lecteur l'intelligence religieuse du texte (I-XXX). C'est une synthèse des conclusions auxquelles les meilleures études ont abouti tant pour la *genèse de l'œuvre* que pour *sa doctrine spirituelle.* Synthèse quelque peu rapide, où le spécialiste de la spiritualité des Pays-Bas aurait aimé plus de nuances spécialement dans les rapports d'influence entre les Frères de la vie commune, les Chanoines de Windesheim et la spiritualité de Ruysbroeck, mais synthèse suffisante pour une première prise de contact fructueuse avec le milieu où l'*Imitation* est née. Il ne fait pas de doute que le livre ne soit un produit de la *devotio moderna :* produit collectif sur lequel Thomas a Kempis a imprimé la marque de sa personnalité. Aussi l'*Imitation* est-elle l'expression adéquate de cette *devotio*, trahissant le souci d'une spiritualité pratique, d'une part, l'opposition systématique entre l'oraison mentale et la spéculation scolastique d'autre part, dans une tendance à l'intériorité active et organisée. Elle condense ainsi toute la sève du Moyen âge latin, mais mène cependant aux *Exercices* de saint Ignace. Le R. P. Chenu excelle à déceler dans ce livre les éléments médiévaux remontant à saint Augustin et les éléments modernes, fruits d'un certain humanisme antiintellectualiste. Les pages sur le fameux chapitre XIV du Livre III, sur la nature et la grâce, sont très suggestives. Enfin, l'introducteur souligne, à raison, l'individualisme de la spiritualité de l'*Imitation :* les aspects communautaires de l'économie du salut dans le Christ et de la piété eucharistique y passent dans la pénombre ; cependant cette restriction tend en définitive à mettre en relief la valeur permanente du fameux livret.

A. C. d. V.

Jean Vilnet, *Bible et Mystique chez saint Jean de la Croix*, Études carmélitaines, Desclée De Brouwer, 1949.

La vie mystique de saint Jean de la Croix s'est épanouie à la lumière de la Bible, telle surtout que la lui proposait l'Église en sa prière liturgique : tous ceux qui l'ont approché en témoignent. Sa sérieuse formation liturgique et scripturaire, au siècle d'or, lui permettaient de goûter en profondeur la parole de Dieu. La Bible est à la source de sa doctrine si traditionnellement audacieuse. Quand sa mission se précise de guider à son tour des âmes d'élite vers les sommets de la perfection, saint Jean de la Croix s'appuie sur les Saintes Écritures : les Psaumes, les Livres

sapientiaux, le Cantique des Cantiques, les Saints Évangiles, saint Jean et saint Paul. J. Vilnet en relève toutes les citations et les diverses modalités de leur insertion dans l'œuvre sanjuaniste. La Bible n'est pas mise à contribution pour une simple illustration de la doctrine : le sens accommodatice est plutôt rare et toujours nettement avoué ; mais, à l'intérieur d'une expression d'inspiration biblique, plus parfaitement adaptée à la description des plus hautes expériences mystiques, il s'agit d'une véritable interprétation originale, à l'usage des parfaits, qui, par une grâce de connaturalité spirituelle, pénètrent dans les intentions les plus secrètes de l'Auteur sacré : la Bible leur révèle les appels de l'Amour et la manière d'y répondre par un absolu renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu. Trois notes plus techniques, concernant l'authenticité de deux textes du Cantique spirituel, terminent cet ouvrage dont toute l'ambition est d'aider le lecteur, en insistant sur un aspect de l'œuvre, aux prises avec les difficultés du Docteur mystique.

A. Sage.

Saint Bonaventure, *Les six ailes du Séraphin* (guide du bon supérieur) trad. par Adrien M. Malo, Montréal, les Ed. franciscaines, 1951, 19 × 12, 156 p.

Le présent opuscule fait partie des œuvres de saint Bonaventure dont l'authenticité est pleinement établie. Le Séraphin ailé qui fournit les éléments de cette symbolique est celui-là même qui apparut à saint François au Mont Alverne pour le configurer au Christ crucifié. Les six ailes du Séraphin — qui sont dans l'*Itinerarium* les six degrés de la contemplation — désignent les six vertus requises du bon supérieur pour promouvoir la montée spirituelle de sa communauté : zèle et piété, patience et vie exemplaire, prudence et dévotion. — Est digne d'intérêt la doctrine de l'autorité qui se dégage de cette parénèse religieuse. Essentiellement service et dévouement, l'autorité doit se concevoir principalement en fonction de l'amour, sa grande raison d'être étant de provoquer une obéissance qui soit réponse d'amour. La traduction, très étudiée, a été faite sur le texte de la grande édition de Quaracchi ; le texte latin de l'opuscule est donné intégralement en-dessous avec ses nombreuses références scripturaires (le style de saint B. est tissé d'Écriture). Les six ailes du Séraphin est un excellent traité, non seulement de pastorale religieuse (en grande estime dans la Compagnie de Jésus), mais non moins de vie spirituelle, mystique et contemplative. Émaillé de sentences avisées, d'une frappe remarquable, il peut être utile aux sujets tout autant qu'à leurs préposés.

A. D.

E. le Couturier, *Lettres de direction et Spiritualité de saint François de Sales*, Paris-Lyon, Vitte, 1952, 20 × 13, 380 p.

Nous devons aux inlassables recherches des Sœurs Visitandines, très particulièrement celles d'Annecy, la précieuse collection des 2000 et cent lettres qui subsistent de saint François de Sales. L'édition critique complète de 1923, en onze volumes, nourrie d'abondantes notes biographiques, ne représente qu'un dixième environ de la correspondance totale,

qui fut des plus considérables. La personne du saint Docteur s'y révèle intensément et sous tous ses aspects, soit par les confidences intimes, soit par tout ce qu'elle laisse transparaître des qualités de l'homme privé, de l'humaniste, du citoyen, de l'évêque, du fondateur, du saint. Toutes les formes de son activité trouvent leur écho dans cette très authentique histoire de sa vie. Elle met en vive lumière les dons d'imagination et de cœur, le vrai chef-d'œuvre d'humanité et de grâce qu'il s'avéra toujours. Son intérêt historique est d'importance. (Voir dans le présent recueil, 7 lettres, de 1619-1620, à Mme Angélique Arnaud). Les lettres de direction spirituelle y tiennent la plus grande place ; elles font connaître le directeur d'âmes et l'application qu'il faisait aux cas particuliers de sa doctrine spirituelle. Les redites en mettent en relief les aspects essentiels et caractéristiques. Leur étude s'impose à qui veut pénétrer en profondeur l'Introduction à la vie dévote et le Traité de l'Amour de Dieu. — Une Introduction, alerte et judicieuse, présente à l'intention du grand public, la vie et les œuvres apostoliques de saint François de Sales ; ses œuvres apostoliques ; ses œuvres ascétiques et mystiques ; sa doctrine ascétique et mystique. Cet ensemble est tout à fait de nature à éclairer la lecture des 272 pages, qui suivent, d'Extraits de la Correspondance, lesquels se donnent pour tâche principale de révéler les qualités propre de la direction salésienne. Le texte qui nous en est offert, discrète transposition en français moderne du style si original du saint, s'est sagement gardé de rien lui enlever de sa saveur, de son piquant, de son onction.

M. D.

H. Pinard de la Boullaye, *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, t. II : Retraites, 8e éd., rev. et augm., 1951, 360 p. ; t. III : Retraite et triduums, 8e éd., revue, 1952, 324 p. ; Paris, Beauchesne et ses fils, 20 × 14. — X. de Franciosi, *L'esprit de saint Ignace*, 3 éd., corr. et annoté par H. Pinard de la Boullaye, Paris, Spes, 1952, 22 × 14, 421 p.

Les deux volumes de la 8e édition des *Exercices spirituels*... renferment trois retraites ; les méditations en suivent l'ordre et le plan même de saint Ignace. Les préludes ont subi maints perfectionnements, divisions et subdivisions sont nettement indiquées, les effusions seulement amorcées... Il faut rendre hommage au soin parfait apporté à la présentation fond et forme. La Ire retraite consacre deux jours et demi à la Ire semaine des Exercices, la 2e trois et demi, la 3e deux et demi, à la cadence de 3 méditations par jour, laissant place à une conférence. Elles peuvent être utilisées en retraites prêchées ou en retraites méditées. On s'en rapportera aux avis préliminaires, judicieux et pratiques, pour la mise en œuvre de ces textes si sagement organisés qui engrangent dans le cadre des Exercices une si riche moisson de doctrine et d'expérience spirituelles.

La réédition, revue et annotée, de « *L'Esprit de saint Ignace* », en est aussi une édition critique ; elle se complète en effet du signalement de toutes les références dont l'ouvrage est tributaire. Mieux encore, le rééditeur s'est imposé la tâche de vérifier l'utilisation même des sources, en remontant, autant que possible, jusqu'aux documents originaux. De

nouvelles références ont été introduites en raison de leur particulière importance, et quelques erreurs ont été rectifiées. De la sorte, la littérature ignatienne s'enrichit d'un ouvrage de valeur, ni biographie, ni traité en forme, mais recueil ordonné des pensées, sentiments, paroles et actions de saint Ignace, au jour le jour. Le portrait spirituel dont il procure la vision nous apparaît à présent des mieux garantis. Son intérêt lui vient de la multiplicité des traits, anecdotes, mots et maximes qui seuls permettent une saisie sur le vif de cette chose indéfinissable qu'est un esprit.

A. D.

VI. — MARIOLOGIE

Mgr Léon-Joseph Suenens, *Théologie de l'apostolat*, Desclée De Brouwer, 1951, 20×13, 248 p.

Remontant à la source profonde du mouvement Légion de Marie, l'auteur montre comment l'apostolat se rattache au Saint-Esprit et à Marie. Cette dépendance et cette alliance président aujourd'hui à la formation du Corps mystique, comme hier à la naissance de son Chef. C'est pourquoi l'auteur a donné à son ouvrage un titre qui n'en dépasse que matériellement les proportions. A travers les conditions du rayonnement légionnaire, c'est l'apostolat en soi, dans son essentielle exigence, qu'il définit, et il sera précieux à toutes les âmes apostoliques. Le sous-titre, d'ailleurs, « Commentaire doctrinal de la Promesse légionnaire », remet toutes choses au point. La Légion de Marie est donnée comme spécimen d'apostolat étroitement relié à la Source ; elle figure donc légitimement comme type et fournit l'occasion d'un essai de théologie de l'apostolat théorique et pratique, sur la base des deux principes : l'apostolat est l'œuvre du Saint-Esprit ; il s'accomplit par Marie. Seule Marie accueille parfaitement la totalité de la Rédemption qu'Elle distribue ensuite sans cesser d'être parfaite réceptivité. Collaborateur du Christ, mais créature pécheresse, l'apôtre doit agir avec Marie, recevoir et distribuer avec Elle ; sa dépendance vis-à-vis de Marie est une co-dépendance vis-à-vis du Christ et de l'Esprit. — En Elle d'ailleurs, les dispositions apostoliques essentielles : la parfaite dépendance de Dieu, l'humble charité apostolique, trouvent encouragement et insigne modèle. N'est-elle pas Maternité universelle et Humilité immaculée ? Cette spiritualité légionnaire n'est que spiritualité de l'Église, courageuse et engagée, humble et clairvoyante, combien éloignée de toute fausse sentimentalité, spiritualité réaliste et sage. Elle impose à la faiblesse humaine la réunion hebdomadaire ; elle pare à l'imprécision et à l'irresponsabilité au moyen du compte-rendu du travail accompli ; à l'individualisme, par la compagnie d'un frère ; aux fantaisies de l'inspiration personnelle par la soumission à une discipline et à une autorité. Le témoignage du légionnaire rejoint de tout près la mission évangélique et sa présence « per Mariam » est intensément celle même du Christ. Il est du propos de l'auteur de tout retrouver en Marie ; il s'est bien gardé pourtant de toute outrance de langage et montre un sens théologique très averti. Propulsée par un esprit si profondément chrétien, on comprend que la Légion de Marie s'en aille conquérant silencieusement le monde au Christ.

A. D.

Assomption de Notre-Dame, Compte-rendu du VI[e] Congrès Marial National, Rennes, 4-9 juillet 1950, Imprim. bretonne, 23 × 16, 326 p.

Assomption de Marie (Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, III), Paris, Vrin, 1950, 25 × 16, 223 p.

Nous devons regarder comme toujours actuels deux ouvrages sur l'Assomption. A peine antérieurs à la Bulle *Munificentissimus*, ils représentent le dernier effort théologique sur le sujet et figureront comme le dernier chaînon par lequel la Tradition se soude à la Proclamation dogmatique. Ultimes tentatives de formulation à la veille même de la définition papale, ces travaux sont tout à fait aptes à en faire ressortir la tranchante originalité. — Les rapports du *Congrès marial de Rennes* — juillet 1950 — ont composé un très beau volume, substantiel et attrayant, varié et pas trop technique. Faisons mémoire de l'important article du P. Nicolas, O. P., « Théologie de l'Assomption ». A deux jours de là, Saint-Laurent-sur-Sèvres devenait le théâtre de la 3[e] session historique et doctrinale organisée par la *Société française d'Etudes mariales.* Nous ne pouvons analyser chacun des sept rapports qui y furent discutés et qu'elle a publiés dans son Bulletin. Achevant l'élaboration des deux précédentes années, consacrées elles aussi au seul mystère de l'Assomption, ils forment un ensemble d'incontestable valeur. Du point de vue positif, ils auront contribué à dépouiller définitivement le dossier historique de la tradition, à fixer la croyance en sa formation et en son développement, sans espoir de l'accrocher à l'âge apostolique. Du point de vue spéculatif, ils ont travaillé à mieux situer l'Assomption dans l'ensemble d'une mariologie cohérente, et à expliciter les relations qu'entretient l'immédiate glorification corporelle avec chacun des dogmes parents : Maternité divine, Virginité, Immaculée-Conception, Corédemption, Médiation universelle.

M. D.

Paul Hitz (Dr), *Maria und unser Heil*, Lahn-Verlag. Limburg-Lahn, 21 × 14, 381 p.

Une enquête positive a recueilli les témoignages et les formules qui se sont condensés en l'adage : Servus Mariæ non peribit. Sur cette base et dans le sillage de la pensée de saint Alphonse de Liguori, on trouvera exposée avec conviction et piété, une doctrine approfondie de la puissance d'intercession et du pouvoir d'attraction de la T. S. Vierge, lui valant d'exercer dans l'Église, par les voies sacramentelles et extra-sacramentelles, un influx salutaire d'une incomparable efficacité. Mais il y a un culte de Marie qui seul est de nature à procurer la faveur d'une vraie sécurité de salut ; les caractères en sont définis. Cette sécurité est étudiée du triple point de vue historique, théologique et pastoral. Cet ouvrage se réclame de la définition du 1[er] novembre 1950, avec laquelle il se reconnaît maintes affinités. Son objet le recommande aux chrétiens cultivés et aux prêtres du ministère et de la direction spirituelle.

M. D.

J. M. Abd-el-Jalil, *Marie et l'Islam* (Études sur l'Histoire des religions), Paris, Beauchesne, 1950, 18 × 12, 90 p.

Le P. J.-M. A., bien connu pour ses travaux sur la théologie musulmane, a rassemblé dans cette brochure les principales idées de la tradition islamique sur Marie. On est frappé de la place importante qu'y occupe la T. S. Vierge, d'après les données les plus orthodoxes du Coran et de ses grands commentaires. Tout à fait surprenante, dans la Ire Partie, est la fermeté de leur doctrine sur l'Immaculée-Conception et la Virginité de Marie, Mère de Jésus, que jamais n'effleura la méchanceté du démon. Les survivances du mystère de l'Annonciation sont des plus curieuses. La seconde partie replace ces doctrines dans l'ensemble de l'attitude musulmane en face des dogmes chrétiens, la Trinité spécialement. Marie fait figure véritablement de cas unique, de miracle improvisé, étant, après son Fils et les Prophètes, la créature la plus élevée en dignité. Place privilégiée qui lui convient sans trop de liens avec l'histoire, mais qu'on s'explique suffisamment dans « la conception linéaire-discontinue » du salut, suivant laquelle le fondateur de l'Islam ne serait lui-même qu'un prophète après bien d'autres. — Conçue dans un esprit d'impartiale et respectueuse objectivité, cette étude est une contribution des plus efficaces au rapprochement des chrétiens et des musulmans, chez lesquels s'avère une authentique présence de Marie.

A. D.

P. F. Ceuppens, O. P., *De Mariologia Biblica*, (Theologia Biblica, vol. IV), Torino Roma, Marietti, 1948, 21 × 15, xi-265 p.

Dans ce 4e volume d'une Théologie biblique professée au Collège Angélique, l'auteur se propose, non pas d'élaborer une nouvelle Dogmatique de la Vierge, mais uniquement de recueillir, examiner et formuler le donné scripturaire qui la fonde et l'alimente. Il s'arrête donc à tous les passages d'Écriture relatifs à Marie pour en extraire le suc doctrinal strictement biblique. Une première partie, proprement exégétique et historique, la seule aussi qui réponde à l'exacte notion de théologie biblique, étudie, pour l'An. T., quatre grands textes, quatre grandes prophéties mariales : Genèse, iii, 15 ; Isaïe, vii, 14 ; Michée, v, 1, 2 ; Jérémie, xxi, 22 ; pour le N. T., onze textes s'échelonnant de l'Annonciation à l'*Ecce mater tua* du Calvaire. — Relevons en passant que, d'après la dernière opinion du R. P. ici formulée, « la femme » de Genèse, iii, 15, serait, au sens littéral, Ève en personne et elle seule. Il n'admet donc plus que Marie soit désignée en ce texte, même au sens typique ; il incline à voir dans l'application à Marie du Protévangile, une pure accommodation. — La deuxième partie est nettement originale. Suivant pas à pas les exposés de la IIIa Pars concernant « la bienheureuse Vierge », l'auteur s'attache à montrer les accords ou les divergences éventuelles entre chaque point de la doctrine de saint Thomas et les conclusions correspondantes de sa Théologie biblique. Cette conception d'une théologie de l'Écriture étroitement articulée au dogme et confrontant scrupuleusement ses positions avec celles de l'élaboration spéculative, mérite d'être signalée comme tentative de mutuelle vérification et corroboration scientifique de l'Écriture et de la Tradition.

A. D.

E. Neubert, *Application au dogme de l'Assomption* (De la découverte progressive des grandeurs de Marie), Paris, Spes, 1951, 19 × 12, 206 p.

Joseph Duhr, S. J., *Le dogme de l'Assomption de Marie*, Mulhouse-Tournai, Salvator-Casterman, 1952, 21 × 13, 24 p.

Hermann Volk, *Das Neue Marien-Dogma*, Verlag Regensberg Münster, 1951, 18 × 10, 134 p.

Maréchale Booth, Pasteur A. Bremond, Abbé Couturier, etc., *Dialogue sur la Vierge*, coll. « Ronds Points, 1 », E. Vitte, 1951, 19 × 12, 153 p.

Écrivant à la lumière de la Bulle, le R. P. E. Neubert, un spécialiste des questions mariales, examine, en fonction des données nouvelles, les modalités du développement de la connaissance de Marie, pour en dégager d'excellents principes de méthode : qu'on évite, en mariologie, de s'installer en quelque vérité abstraite, ou de partir de données scripturaires isolées que l'on tenterait de solliciter par un effort de réflexion rationnelle. C'est tout l'ensemble de la figure de la Vierge qu'il faut contempler, telle que la propose la révélation néo-testamentaire, en consultant conjointement le sens commun des fidèles et l'enseignement du Magistère, en s'éclairant enfin du principe fondamental de toute la mariologie : dans la mesure où une créature en est susceptible, le Christ a fait part à sa Mère de tous ses privilèges. Appliquant ces vues au dogme assomptionniste, le R. P. en décrit l'évolution et en dégage la portée doctrinale. C'est la foi vivante des fidèles en l'amour de Jésus pour sa Mère qui leur a inspiré progressivement et incoerciblement, la croyance à la résurrection anticipée de Marie. Cet essai comporte un intérêt méthodologique qu'il faut relever.

Pour mettre à jour le *Précis de Théologie* de Mgr Bartmann, les Éditions Salvator annexent, au Tome I, un Supplément de 24 p., avec notes, références, bibliographie. Le rédacteur, bien désigné, en est le R. P. Duhr. La théologie qui éclaire sa mise au point rejoint celle du P. Neubert : « A la méthode de l'explication logique et à celle de la dialectique, nous préférons celle que nous appellerions volontiers « psychologique », en ce sens qu'elle envisage le développement du dogme comme une prise de conscience toujours plus nette et détaillée du trésor du Mystère du Christ »... connaissance obtenue dans l'Église, allant s'enrichissant sans cesse, grâce à un contact permanent et vivant avec l'Esprit du Chef.

A la demande de ses auditeurs, un professeur de théologie, Hermann Volk, publie ses conférences sur la Définition. Trois parties : contenu, fondements, signification, condensent les résultats de son enquête sur un document dont la portée doctrinale et sociale dépasse de beaucoup l'objectif direct. Très au fait des réactions de la théologie protestante, l'auteur affirme que ce qui est en cause dans cet acte du Magistère, c'est la conception même de l'Œuvre du Christ. L'Église pensante y apparaît douée d'autonomie, d'originale et intense vitalité. L'importance du facteur ecclésiastique dans l'explicitation du donné révélé et la méthode théologique, l'aspect d'apostolocité de la doctrine et de l'institution ecclésiale, viennent de se manifester d'étonnante façon.

La Proclamation n'a pas provoqué que heurts, tiraillements et discordes entre frères chrétiens séparés. On lira, en témoignage, *Dialogue sur la*

Vierge, brochure d'une dizaine d'articles, rédigée en climat œcuménique, par une équipe de théologiens, soit protestants, soit catholiques. « Qui pourra jamais connaître la vie profonde de l'âme protestante ? » On se réjouira des échos qui nous parviennent de la foi calviniste française, suisse, anglaise, gages d'une réelle communauté de pensée, sans insister sur les divergences doctrinales parfois sérieuses qui se font jour ici ou là.

M. D.

VII. — MÉLANGES et LITTÉRATURE CHRÉTIENNE

Harry F. WILLIAMS, *An Index of Mediaeval Studies Published in Festschriften*, 1865-1946, with Special Reference to Romanic Material, published by the University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1951, 28 × 22, 165 p.

En vue de rendre accessibles les multiples études médiévales dispersées çà et là dans ces *Miscellanea*, *Mélanges* ou *Festschrift* devenus un « genre littéraire » à la mode depuis la fin du XIXe siècle, H. F. Williams s'est astreint à inventorier 489 publications de ce genre parues entre 1865 et 1946. Chaque étude est classée d'après le sujet traité sous les rubriques : *Catalan, Celtic, Englisch, French, German, Italian, Portuguese, Provençal, Roumanian, Scandinavian, Spanisch, Western European in General*, lesquelles se subdivisent : arts, livres et mss., culture et histoire, langue, littérature, philosophie, médecine, droit, religion, Église. Au total, 5238 articles ou études ont été recensés. Trois index rendent utilisable un tel travail : un index des abréviations de ces *Mélanges*, un index des auteurs et un index des sujets traités. Voilà un beau service rendu aux historiens du moyen-âge ! On ne peut que regretter les limites imposées, puisqu'il ne s'agit que des articles concernant le Moyen-Age occidental, du Ve siècle au début du XVIe siècle. Mais nous n'en faisons pas grief à l'auteur, loin de là. Son travail doit au contraire en susciter d'autres similaires pour des périodes différentes. Souhaitons que ce répertoire ait droit d'entrée en toute bonne bibliothèque.

G. F.

Bernard de VAULX, *Histoire des Missions catholiques françaises*, Les grandes études historiques, Paris, A. Fayard, 1951, 18 × 11, 553 p.

Nous avons ici un document historique solide en même temps que de consultation facile. Quatre parties défraient cette vaste épopée : les lointaines origines à partir des Croisades ; l'éveil de l'esprit missionnaire au XVIIe siècle ; le choc en retour du XVIIIe ; enfin, au XIXe, l'apogée du rayonnement missionnaire français. — L'honneur d'avoir donné le branle de manière effective revient à la tentative franciscaine de mission au Maroc au XIIe siècle. Au XIIIe, la papauté et saint Louis contractent avec les Mongols et une mission réussit à jeter les assises d'une Église à Pékin. Le Canada s'ouvre au XVIIe siècle au zèle de la jeune Compagnie de Jésus, et des rives du Saint-Laurent, la flamme de l'apostolat se propage en véritable incendie, dans la direction de l'Orient : c'est le départ des Jésuites, Capucins, Lazaristes vers le Moyen-Orient, la fondation des Missions

étrangères de Paris et des premiers vicariats français de l'Indo-Chine. Leur esprit est celui-là même que préconise la Propagande en réaction contre les écarts qu'elle déplorait à juste titre en maintes missions espagnoles et portugaises. Les grandes épreuves surgissent au XVIIe siècle, dont la principale est assurément la crise de la conscience française travaillée par le philosophisme qui raille l'apostolat en même temps que la colonisation, en attendant la Grande Révolution qui videra les monastères. Un réveil merveilleux s'opère au XIXe siècle avec la fondation de nouvelles congrégations missionnaires, et des grandes œuvres missionnaires, à partir de la Propagation de la Foi. Depuis 1914-1918, de jeunes nations viennent prendre la relève de la France, une phase mondiale succède à la phase française ; on attaque les parties neuves, tandis que naissent les clergés indigènes. Il faut féliciter l'auteur d'avoir su retrouver sous les chiffres et les noms la valeur à la foi surnaturelle et humaine du fait missionnaire, message urgent de salut, mais aussi promotion de vraie civilisation, et puis, d'avoir mis en pleine lumière, objectivement, un aspect important et par trop négligé, de notre histoire nationale française. Nous ne voulons pas le chicaner sur la présentation qu'il fait de l'œuvre respective des différentes congrégations missionnaires, mais nous trouvons parcimonieuses les lignes qu'il concède à certaines missions. Il semble aussi que soit trop peu visible le revers de cette brillante médaille, heurts, compétitions, frictions, conflits de méthodes, opposition du colonianisme et de l'esprit missionnaire.

A. D.

P. GUTIERREZ, *S. J.*, *Espanoles en Trento*, Consejo superior de investigaciones cientificas, Valladolid, LXXV-1062 p.

« Ce concile (de Trente), aussi espagnol qu'oecuménique... » L'expression est de Menéndez Pelayo. Elle est à l'origine du travail monumental dont cet imposant ouvrage est le fruit. Au contact des archives des villes, des diocèses, des paroisses d'Espagne, dans les Bibliothèques de Rome, de Florence ou de Vienne, l'auteur s'est convaincu de la vérité de l'assertion de son grand compatriote, et il nous en apporte des preuves tangibles.

C'est bien l'impression d'une incontestable présence espagnole que nous éprouvons à la lecture de ces pages, où se succèdent les biographies des conciliaires tridentins — texte latin des documents avec la traduction castillane en regard. De nombreuses notes, en bas des pages précisent les sources et apportent les éclairages indispensables aux aperçus parfois trop concis des manuscrits. Nous voyons ces quelques 254 Pères, prélats et théologiens, qui, avec leur entourage formèrent une masse d'un millier de personnes, dans leurs antécédents, leur esprit, et leurs interventions dans le Concile.

La question qui vient à l'esprit, naturellement, est de savoir la portée de la thèse ainsi exposée. Pour cela, il faudrait pouvoir comparer ce catalogue avec des ouvrages similaires en France et surtout en Italie. Cependant le P. Gutiérrez, citant les contemporains, montre comment on reconnaissait partout l'action des prélats espagnols. La preuve suprême ne serait-elle pas dans ce fait que sur 14 représentants des Papes aux diverses sessions du concile, 11 étaient espagnols ?

Quoi qu'il en soit, cet ouvrage n'en reste pas moins un outil de choix pour tout historien du concile de Trente. Et sans doute sera-t-on intéressé de savoir qu'il n'est que le premier d'une série de trois volumes commémoratifs du IVe centenaire du concile, à publier par la section d'histoire moderne de l'Université de Valladolid, sous le titre : Corpus Tridentinum Hispanicum. Par là, la voie est ouverte à une compréhension plus précise des actes et des décisions de la grande assemblée de la Réforme catholique, par une connaissance nouvelle de leur composition ou de leur genèse espagnole, celle-ci orientant moins vers la réaction contre le protestantisme, que vers l'expression limpide de la foi orthodoxe telle qu'elle restait préservée en Espagne.

D. O.

Léon Baudry, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. Tome I : L'homme et les œuvres, (Études de philosophie médiévale), Paris, Vrin, 1950, 25 × 17, 316 p.

Les idées politiques d'Occam sont étroitement liées aux événements de sa vie. Sa pensée philosophique et religieuse présente des obscurités et pose maints problèmes. Mr L. B. a décidé d'aborder résolument l'étude historique de l'Homme et de l'Œuvre, en ce premier volume composé suivant toutes les rigueurs de la méthode critique. Déjà s'avèrent des résultats positifs ; nous voyons comment G. d'Occam fut amené à s'intéresser aux questions politiques et comment sa doctrine s'est lentement élaborée sous la pression des circonstances. Ce sont les faits qui lui imposent ses grandes solutions avec leurs inévitables conséquences. Ce volume établit en même temps l'exacte chronologie des œuvres, défend en particulier l'antériorité de l'*Expositio aurea* et des *Summulae* sur les *Commentaires des Sentences*. La *Summa totius logicae* a dû être composée vers 1320-1324, donc assez précocément, ce qui répond à l'importance qu'elle occupe dans les conceptions de G. d'O. — Il fallait cette prospection dans le vif de l'existence pour éclairer l'interprétation d'ouvrages qui ne laissent rien deviner de la vie, tout en en dépendant étroitement. Cette remise de l'œuvre dans le contexte historique fera tomber bien des préjugés sur le penseur tenu jusqu'ici pour un des principaux précurseurs de Luther. Confronté avec ses contemporains et aux prises avec les théories qui pullulaient autour de lui, déjà se dessine un G. d'O. moins original et moins novateur qu'on ne l'a fait. Sa thèse centrale elle-même du « Vouloir divin » laisse voir des attaches, d'incontestables dépendances : Don Scot a passé par là. G. d'O. n'en reste pas moins une très forte personnalité, vrai reflet de ce XIVe siècle où tout est en mouvement. Mêlé à toutes les discussions et à toutes les batailles, il met sur pied une doctrine sociale et politique nouvelle, moderne par maints côtés. — Il faut désormais compter avec cet ouvrage qui rassemble, débrouille, élucide tout ce que l'on croyait savoir de G. d'O.

A. D.

Robert J. Welsh, O. S. A., *Introduction to the Spiritual Doctrine of Fray Luis de Leon*, O. S. A., Augustinian Press, Washington 17, D. C., 1951, 22 × 15, 130 p.

Louis de Léon, « l'oracle de Salamanque », poète, littérateur, théologien, exégète, nous est bien connu par les six colonnes que lui a consacrées dans le D. T. C. le P. Miguélez, O. S. A. Son confrère d'Amérique, le R. P. J. W., vient de combler une lacune dans la littérature léonienne en présentant une synthèse générale de la spiritualité du maître. Rien de semblable n'existait encore, puisqu'on ne peut faire entrer en ligne de compte, comme insuffisants, les articles que le Fr. Marcos del Rio fit paraître en 1928 sur le même sujet. Sept chapitres sur la spiritualité s'ouvrent par une Introduction résumant la vie et l'activité littéraire, établissant les sources véritables de cette spiritualité. Ce sont tout d'abord le Commentaire sur le Cantique des Cantiques, puis le fameux traité sur les « Noms du Christ », enfin, accessoirement, le traité latin De Incarnatione, et le Commentaire sur l'Épitre aux Galates. — La doctrine qui s'en dégage apparaît comme essentiellement christocentrique ; profondément tributaire de la primauté absolue du Christ, cause finale d'une Incarnation totalement indépendante dans son fait, de la contingence du péché humain; spiritualité d'étroite solidarité mystique, en Jésus Chef du Corps total. Les trois voies purgative, illuminative et unitive fournissent le cadre de pensée suivant lequel L. de L. trace et décrit l'itinéraire de l'âme à Dieu. Il semble bien que les péchés délibérés des âmes parvenues à l'union mystique soient conçus par lui comme mortels de soi et pratiquement irrémissibles. — Enregistrons cet essai de pénétration dans l'œuvre spirituelle et souhaitons qu'à son tour l'œuvre exégétique de l'un des principaux artisans de la renaissance des études scripturaires au xvie siècle tente la plume du R. P. J. W.

A. D.

Jose Madoz, *Segundo decenio de estudios sobre patristica espanola*, 1941-1950 (Estudios onienses, série I, vol. V), Madrid, Edic. Fax, 1951, 25 × 16, 212 p.

Cette étude fait suite à un travail du même auteur : *Un decenio de estudios patristicos en España* (1931-1940), paru dans la *Revista Española de Teología*, 1, 1941, p. 919-962. L'éminent patrologue espagnol qu'est le R. P. Madoz pouvait seul dresser ce bilan qui a exigé un dépouillement scientifique et averti des revues, bulletins, bibliographies dispersées çà et là. La présentation suit un ordre à la fois systématique et historique : Œuvres générales, Époque antérieure à saint Isodore, Époque d'Isidore, Période mozarabe et adoptianiste. Pour chaque écrivain, l'A. nous donne la liste des études et travaux divers parus depuis 1941 et fait le point des questions encore controversées. Pour compléter cet inventaire, je proposerai quelques études qu'il aurait été utile de signaler. Pour *Grégoire d'Elvire* (p. 60), W. C. Bark, dans *Harvard Theol. Rev.*, xxxvi, 1943, p. 99 sq., adn. 16 ; S. Gonzalez, *La disciplina penitencial de la Iglesia Española en el siglo* IV, *San Gregorio de Elvira*, dans *Rev. esp. de Teol.*, 1940-1941, p. 340-345. — Pour *Avit de Braga* (p. 69), E. Dalleggio d'Alessio,

Revelatio sancti Stephani, dans *Rev. des Etudes byzantines*, IV, 1946, p. 178-217. — Pour *Eutrope* (p. 83), M. Alamo, dans *R. H. E.*, xxxviii, 1942, p. 254 ; B. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustins*, Bâle, 1946, p. 49-50. — Pour *Martin de Bragmenter* (p. 87), J. Vives, dans *Hispania sacra*, i, 1948, p. 440 et 446 ; W. Levison, *England and the Continent*, Oxford, 1946, p. 313 sq. (Paris, N. B., lat. 5600) ; J. Vives, *Inscriptiones cristianas de la Espana*, Barcelone, 1942, p. 119 sq., n. 349 et p. 122, n. 353. — Pour *Lucien de Cartagène* (p. 92), J. Vallejo, dans *Emerita*, xv, 1947, p. 149-154 ; 255 sq. — Pour *Léandre* (p. 103), B. de Gaiffier, dans *Anal. Boll.*, lxvii, 1949, p. 280-286 ; M. Alamo, dans *R.H.E.*, xxxviii, 1942, p. 321 sq. — Pour *Apringius* (p. 111), M. Alamo, dans *Misc. Mercati*, ii, p. 24 sq. — Pour *Isidore de Séville* (p. 115), A. Dold, dans *Texte und Arbeiten*, i, 31, 1940, p. 85-88 ; A. Alvarez, dans *Archivos Leoneses*, I, 1947, p. 125-167 ; G. Goldschmidt, dans *Gesnerus. Vierteljahrschr. f. Geschichte der Medizin*, ii, 1945, p. 151 et 156 sq. ; D. Stout, *A study of the Sententiarum libri tres of St Isidore*, Washington, 1943 ; B. Sanchez Alonso, *Historia de la Historiografia espanola*, i, Madrid, 1941, p. 63-90 ; W. Levison, *England and the Continent*, Oxford, 1946, p. 282 ; J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España*, Barcelona, 1942, p. 80 sq. n. 272 ; C. M. Sage, *Paul Albar of Cordoba*, Washington, 1943, p. 91 sq. — Pour *Braulio de Saragosse* (p. 123), J. Vives, dans *Hispania sacra*, i, 1948, p. 240. — Pour *Ildefonse de Tolède* (p. 133), J. Winandy, dans *Rev. M. L.*, iv, 1948, p. 397-399. — Pour *Julien de Tolède* (p. 142), A. Van Hove, *Commentarium Lovaniense in C. I. C., Prolegomena*, Mechliniæ, 1945, 2, p. 282. — Pour *Valère de Biero* (p. 108), M. Díaz y díaz, dans *Hispania sacra*, ii, 1949, p. 248-250.

Trois auteurs seraient à ajouter : *Turribius*, évq. d'Astorga, cf. B. de Gaiffier, dans *Anal. Bol.*, lix, 1941, p. 34 sq. — *Justus d'Urgèle*, cf. A. C. Vega, dans *La Ciud. de Dios*, clv, 1943, p. 174 sq. ; B. de Gaiffier dans *Anal. Bol.*, lxvii, 1949, p. 278-280. — *Justus de Tolède*, cf. A. C. Vega, dans *La Ciud. de Dios*, clv, 1943, p. 174-177.

G. Folliet.

UNE NOUVELLE ENCYCLOPÉDIE

« CATHOLICISME »

Nous avions déjà signalé à nos lecteurs la dernière et importante entreprise des Éditions Letouzey et Ané : Catholicisme, *Encyclopédie en sept volumes*. Aujourd'hui nous voudrions la leur présenter comme elle le mérite ; des trois volumes parus se dégagent si nettement les lignes maîtresses et les qualités de l'œuvre que l'on peut préjuger de sa valeur sans plus attendre.

Depuis la fin du xixe siècle, tout un ensemble de dictionnaires spécialisés ont vu le jour ; la France à elle seule n'en a pas moins de sept à son actif : *Dictionnaire de la Bible* (1891-1912) et *Supplément au dictionnaire de la Bible* (1926...), *Dictionnaire de théologie catholique* (1899, en voie d'achèvement avec les volumes de tables), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (1903...), *Dictionnaire d'histoire et de géographie*

ecclésiastique (1909...), *Dictionnaire de droit canonique* (1924...), *Dictionnaire d'Apologétique* (1909-1928), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* (1932...). Ces entreprises, de très haute valeur, seront peut-être la production la plus marquante de la pensée catholique en ce premier demi-siècle. A côté de ces vastes travaux, il y avait place pour des encyclopédies religieuses générales, groupant l'ensemble des disciplines traditionnelles et présentant d'une façon plus succincte les divers sujets. Les difficultés financières ne permettent plus au clergé et aux maîtres de se procurer chacun de ces dictionnaires spécialisés. D'autre part notre élite chrétienne de plus en plus exigeante doit trouver à sa portée un instrument de travail et de consultation sur l'ensemble des sciences ecclésiastiques. Dès 1924, le *Dictionnaire des connaissances religieuses* de l'abbé Bricout répondait à cette attente. L'ouvrage achevé dès le mois de mars 1928, s'augmenta de suppléments annuels de 1929 à 1933. Mais les Encyclopédies générales vieillissent rapidement ; développement des études historiques, dogmatiques, exégétiques, institutions nouvelles modifient chaque jour des notices dans leurs conclusions et en exigent d'autres. Vingt-cinq ans était déjà un âge pour le Dictionnaire de Bricout, aussi la nouvelle Encyclopédie religieuse CATHOLICISME de M. l'Abbé Jacquemet vient-elle à son heure.

Le plan de ce dictionnaire embrasse toutes les sciences religieuses (Théodicée, Écriture sainte, Écrits des Pères, Théologie, Droit canonique, Liturgie, Archéologie, Art sacré, Musique religieuse, Histoire de l'Église, Géographie ecclésiastique, Hagiographie, Philosophie chrétienne), toutes les institutions de l'Église (Paroisse, Missions, Action catholique, Sociétés religieuses, Vie chrétienne) et enfin toutes les sciences et institutions annexes (Préhistoire, État, Droit administratif, Littérature, Histoire des Religions). Vaste programme déjà réalisé en partie dans les douze fascicules parus ; les articles très documentés ont été rédigés par des auteurs choisis d'entre les personnalités les plus marquantes des sciences ecclésiastiques.

Ce qui frappe au premier abord c'est l'actualité de cette œuvre. Bon nombre de notices sont consacrées à des institutions nouvelles (*Action catholique* sous toutes ses formes, *Assistantes catholiques* de l'enfance..., *paroissiales,... diocésaines*, Unions professionnelles diverses comme *Banques, Bourses,... Catholicisme social, Centrale du cinéma..., Congrès eucharistique,... marials nationaux, Croisades apostoliques des aveugles, Croisade eucharistique...*, à des périodiques en cours (*Acta Apostolicae Sedis..., Digests..., Dossiers*) ; à des personnages contemporains dont plusieur vivent encore (le dernier fascicule renferme trente notices biographiques d'hommes du XXe siècle, comme *Dufourcq, Duhamel, Durieux, Dvornik, Ehrle*) ; à des techniques modernes (*Convulsothérapie...*) ; à des méthodes nouvelles d'apostolat et d'éducation (il n'y a pas moins de vingt-trois titres sur ce sujet). Que tout soit dit en ces domaines, qui l'exigerait ? il était nécessaire de taire bien des choses pour rester dans les limites raisonnablement prévues. Pour ce qui est des notices biographiques nous regrettons l'omission de noms connus comme Ph. de Champaigne, Champollion, abbé de Charbonnel, C. Chauvin, père Clérissac, etc.

La part faite aux sciences historiques est un autre trait marquant de cette entreprise, qui répond bien au goût positif de notre époque. L'histoire générale de l'Église est étudiée dans les notices concernant les pontificats, les conciles, les hérésies (les érudits auraient aimé trouver une notice aux mots : Abécédaires, Acaciens, Adiaphorites, Aphthartodocètes, Chiliasme), les persécutions, les martyrs. Tous les saints du calendrier de l'Église universelle y sont présentés un à un ainsi que les saints français. Docteurs, Pères de l'Église, écrivains ecclésiastiques de renom y ont leur place (nous avons déjà relevé à propos de l'article Augustin l'omission de six écrits et surtout le silence le plus complet sur son apport à la théologie trinitaire. Voici encore quelques noms qui auraient satisfait les curieux : K. Adam, Amat, Ammonius, Batz, Berg, Chrysippe de Jérusalem, François Bacon, Clapwel, Diego Alvarez, Domitien d'Ancyre, Durand d'Aurillac... Je relève aussi l'insuffisance des articles sur les divers *Corpus*, tels quels ils ne sont d'aucune utilité pratique, ne renseignant en rien sur ce qui a paru ; il aurait été aussi intéressant d'y voir signalés les Corpus d'Inscriptions). L'Art chrétien, la liturgie ont dans l'ensemble d'excellentes notices rédigées par des maîtres en la matière sur le rit *Ambrosien*, l'*Architecture chrétienne*, la liturgie *Bénédictine*, les liturgies *celtiques*, *Dimanche*, *Edifices du culte*, etc. ; par contre les articles concernant le Commun *des Abbés* ou des *Confesseurs non pontifes*, l'*accolade*, l'*agenouillement* n'apportent rien au lecteur. Enfin c'est avec un grand intérêt que l'on consulte les notices sur l'histoire des Abbayes, des Monastères, des Ordres religieux, et des États chrétiens. L'idée de M. Jacquemet de s'étendre sur ce qui concerne plus particulièrement la France, est excellente, d'autant qu'elle ne nuit en rien à la connaissance des autres chrétientés qui ont chacune leur part.

Si nous avons laissé pour la fin la présentation des articles doctrinaux, ce n'est pas que notre jugement à leur sujet soit plus particulièrement sévère, mais peut-être parce que l'appréciation en ces domaines est plus difficile. Il faudrait être un maître en chacun des problèmes pour se prononcer. Les articles d'exégèse ont tous pour auteurs des spécialistes (Chaîne, Robert, Spicq, Auvray, Cazelles, Trinquet, Contenau, Vaganey, Abel, Amiot, Drioton), et je crois que ce choix divers d'auteurs a été très heureux pour la rédaction des notices (quel dommage qu'en chacune des matières M. Jacquemet n'ait pas eu la même possibilité ; certes, il n'est pas facile de trouver des collaborateurs et surtout des collaborateurs fidèles). Relevons aussi la qualité des articles de droit canon tous susceptibles de rendre de grands services aux prêtres. Nous recommanderons encore sans réserve bon nombre d'études théologiques : *Abandon à Dieu*, *Adoption divine*, *Ame*, *Bien*, *Béatitude*, *Catholicité*, *Dieu*, *Dogme*, *Dons du Saint-Esprit*, *Charisme*, *Eglise*, *Eglise et Etats*, et plusieurs autres que l'on nous excusera de ne pas nommer pour ne pas allonger ce trop bref compte-rendu. Nous ferons par contre des réserves sur quelques notices leur reprochant leur présentation trop scolaire. Pour l'article *Ascension*, je renvois l'auteur à l'article du P. Benoit, dans la *Rev. Biblique*, 1949, p. 186 et au P. de Montcheuil, *Leçons sur le Christ*. Dans les articles sur la *Charité* et les *Démons*, il est étonnant que toutes les données de la Tradition soient passées sous silence. La théologie du *Baptême* si étudiée

par les Pères est présentée d'une manière bien scholastique : Institution, matière, forme. Des notices de spiritualité sur l'Abnégation, la Dévotion le Dépouillement auraient pu nous fournir les sources traditionnelles des mystiques. Les articles sur la Théologie morale sont une réussite d'autant que les difficultés en ce domaine étaient grandes; je n'ai pas trouvé de sujets omis. Citons les principaux : *Actes humains*, *Capitalisme*, *Conscience*, *Contrat*, *Contrition*, *Crainte*, *Divorce*, etc. Pour ce qui a trait à la philosophie, les articles sont peu nombreux mais généralement de valeur ; des termes philosophiques d'emploi courant comme Absolu, Abstraction auraient mérité une mention.

Au terme de cette présentation nous devons dire combien nous avons été frappés par la richesse du contenu des volumes déjà parus. Aussi n'hésitons-nous pas à dire que CATHOLICISME doit se trouver chez tous nos prêtres, dans la bibliothèque de chaque monastère ou communauté religieuse et j'ajoute dans la bibliothèque de tout laïc cultivé. Je suis même tenté de le recommander tout particulièrement à ces derniers pour qui bien souvent l'Église, sa doctrine, son culte, sa liturgie, son histoire, sont tout un monde inconnu. Cette Encyclopédie générale est seule capable de répondre aussi brièvement que complètement à tous les problèmes et toutes les questions qui peuvent se présenter à eux. Au rythme d'un volume par an l'entreprise serait achevée en 1954, mais il est à craindre que ce projet ne soit réalisable. Les volumes 1 et 2 ont paru successivement en 1948 et 1949 ; mais depuis un retard sérieux s'est accusé, le dernier fascicule du volume 3 vient de paraître. Que l'on compare : les six volumes du *Dictionnaire des Connaissances religieuses* avaient paru dans les quatre ans (1924-1928). Mais notre époque toujours pressée accuse des pertes de vitesse étonnantes. Que M. l'abbé Jacquemet et les Éditions Letouzey soient félicités et encouragés pour cette belle entreprise. Et puissent-ils apaiser sans retard notre attente !

G. FOLLIET.

VIII. — VARIA

Jacques LOHEST, *Conseils d'entreprise et doctrine sociale de l'Eglise*, Louvain, E. Nauwelaerts, 1951, 21 × 14, 100 p.

L'originalité de cette étude consiste d'abord à situer ses données dans l'ensemble de la doctrine sociale de l'Église, où l'idée d'ordre règne en clé de voûte, puis d'étayer cette vue d'un exposé historique montrant à l'œuvre : Naturalisme, Individualisme, Libéralisme, théories de désordre, c'est-à-dire de désintégration sociale. — A la lumière de ces principes et de ces faits, la loi belge de 1948 sur les Conseils d'entreprise apparaît comme insuffisante et dangereuse. Sous prétexte de parer au danger de socialisme et d'étatisme, le législateur « a jeté une note discordante par la co-gestion économique des entreprises qui rompt l'harmonie du pacte de solidarité sociale faite de respect mutuel et de loyauté réciproque ». La revendication de co-gestion économique s'appose à l'intégrité de la fonction patronale, blesse la confiance réciproque et tend à créer une atmosdhère de lutte de classes. A la co-gestion économique, il faut substituer

la co-gestion du travail sur le plan professionnel, car c'est la hiérarchie technique des tâches qui institue, dans les entreprises, une hiérarchie fonctionnelle des services qui les assument, intègre les travailleurs à leur milieu de travail, réalise une meilleure collaboration entre dirigeants et exécutants, et peut faire évoluer plus sûrement le contrat de travail vers des formes apparentées au contrat d'association. — Si la thèse est des plus soutenables, l'intervention de l'auteur est aussi d'autant plus opportune que les insuffisances de la loi, qu'il est difficile de supprimer, la rendent susceptible d'une bonne orientation.

A. D.

La prière de Jésus, par *un Moine de l'Eglise d'Orient*, coll. « Irénikon », Éditions de Chevretogne, 1951, 19 × 12, 107 p.

C'est avec sympathie et compréhension qu'on abordera la lecture d'ailleurs très intéressante de ces cinq articles d'*Irénikon* réédités à la demande de plusieurs prêtres qui en avaient été particulièrement frappés. Ils traitent un grave sujet, le contact spirituel intérieur du Christ par la méditation de son Nom, — quelque chose qui est tout autre chose que notre dévotion occidentale au Saint Nom de Jésus — et moyennant une méthode insistant sur certains comportements physiques aptes, paraît-il, à favoriser le recueillement contemplatif. L'auteur heureusement prend soin d'interpréter et de mettre au point ce que tels procédés présentent d'assez déconcertant. Opéré ce décantage, il s'avère qu'il y a une mutuelle compénétration du physique et du mental dans des actes aussi complexes que ceux des oraisons profondes et qu'une méthode avertie, intégrale, doit se faire à bon escient psycho-physiologique. Cette étude intéresse l'histoire de la spiritualité spécialement byzantino-slave. Elle contribuera au rapprochement de l'Orient et de l'Occident qui ont tant de richesses à échanger.

A. D.

Émile Foulquier, *Communisme et responsabilité des chrétiens*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1951, 19 × 12, 223 p.

Cet ouvrage est le fruit d'un enseignement doctrinal et pratique exercé par un conférencier apôtre. L'auteur ne vise pas seulement à opposer aux thèses communistes les thèses catholiques, il veut amener les chrétiens à réaliser dans leur vie ce qu'il leur a enseigné, car il estime avec raison qu'au marxiste il faut opposer un idéal plus sûr que le sien, et plus vivant. La réalisation répond parfaitement au dessein. Ces pages sont une des meilleures initiations qui existent en un tel sujet. Après une vue d'ensemble sur la « séduction » du communisme et ses « misères » (ch. i), l'auteur lui oppose les valeurs chrétiennes sur le plan rural (ch. ii), sur la propriété (ch. iii), le travail (ch. iv), la famille (ch. v), la femme (ch. vi), la religion (ch. vii), et donne, en terminant, un excellent commentaire du Décret du Saint-Office (1er juillet 1949) sur l'attitude des chrétiens en face du communisme (ch. viii). L'ouvrage s'achève sur cette conclusion qui en indique l'esprit : « L'épreuve actuelle n'est pas une épreuve de force, elle est une épreuve de foi, elle est une épreuve d'amour ».

F. Cayré.

Marcel DE LA BIGNE DE VILLENEUVE, *Satan dans la cité*, Les Éditions du Cèdre, Paris, 18 × 12, 190 p.

Le « Satan » des Études carmélitaines, dont l'auteur fait une critique pertinente, a déclenché cette étude complémentaire. Une lacune était à combler, la forme moderne du satanisme, celle qui nous importe principalement, n'étant pas traitée dans le volumineux recueil. C'est donc l'ingérence occulte du Prince en notre monde contemporain qu'exposent ces conversations, historiques et doctrinales, alertes et spirituelles, entre un sociologue et un théologien, sur le déchaînement en notre société d'un diabolisme plus virulent que tout autre : politique et social. Dans les limites d'une stricte orthodoxie, l'auteur dénonce avec vigueur et courage l'étendue et la profondeur de l'emprise démoniaque sur notre civilisation tout entière, à l'abri des grands placards : Révolution, Libéralisme, Démocratie. Théologie, Histoire et Encycliques sont mises à contribution. On se garde d'imputer au diable la responsabilité directe de tous les maux dont nous pâtissons et l'on sait découvrir la subtilité, la complexité et l'universalité de la pénétration satanique. Incontestable dans l'ensemble, cette vue des choses ne sera pas, ici ou là, du goût de tout le monde ; c'est pourtant celle qui s'impose à la lucidité implacable d'un regard authentiquement chrétien. A. D.

G. BAILLY, *Psautier romain-français*, Paris, Lethielleux, 1951, 20 × 13, 619 p.

Nous ne pouvons que recommander ce *Psautier romain-français*. Les Psaumes, dans le texte de Pie XII, sont disposés dans leur cadre liturgique, accompagnés des hymnes, des antiennes et des versets. Des titres les précédent et donnent l'idée dominante ; çà et là des sous-titres indiquent la marche de la pensée. La traduction française est en regard, avec quelques brèves indications sur l'auteur, la date, le genre, l'utilisation, les circonstances historiques. — Dans son édition reliée, ce livre peut servir pour la récitation de l'office ; il suffira d'avoir le propre temporal et sanctoral à sa portée. Il est cependant regrettable qu'on ait laissé passer quelques fautes ou coquilles ; elles nous reviennent chaque semaine sous les yeux, ce qui n'est pas très agréable. G. F.

Johann Georg HAMANN, *Tagebuch eines Christen* (Sämtliche Werke, I. Band), Thomas Morus Presse, im Verlag Herder, Wien, 1949, 24 × 15, 349 p.

Celui qu'on appelle le Mage du Nord était tombé dans l'oubli depuis l'édition de ses œuvres complètes de 1820 à 1843. Un compatriote du penseur énigmatique, Joseph Nadler, a passé vingt ans à dépouiller ses papiers, en vue d'une édition critique de ses œuvres en 6 tomes. En voici le premier : « Journal d'un chrétien » ; il contient notamment ses fameuses Méditations bibliques. — Les existentialistes français, se sentant des affinités avec la personnalité si pleine de mystère et d'étrangeté de Johann Georg Hamann, ont entrepris de leur côté de le faire connaître au grand public ; par leurs soins la traduction française des principales œuvres de ce tome 1er a paru dès 1948. M. D.

Paul Siwek, S. J., *Une stigmatisée de nos jours*, Paris, Lethielleux, 1950, 18 × 12, 174 p.

Il n'est pas possible de reproduire ici la trame de cette magistrale enquête, et la très belle étude de psychologie religieuse à laquelle elle a donné lieu, dont le verdict, tout discret qu'il soit en sa formulation, n'en est pas moins de teneur nettement négative. Il reste opportun de la signaler à l'attention de tous les prêtres pasteurs et directeurs, comme une mise en garde des plus suggestives, et un rappel des limites extrêmes jusqu'où il convient, à l'exemple de l'Église elle-même, de pousser la défiance, en ces délicates questions. A. D.

Jacques Madaule, *Le retour d'Israël* (Questions disputées), Desclée De Brouwer, 1951, 19 × 12, 194 p. — *Graham Greene* (Artistes et écrivains du temps présent), Paris, Ed. du temps présent ; 1949, 19 × 12, 391 p.

Mr J. M. est allé en Palestine pour se faire une opinion sur le nouvel État. Il lui a semblé qu'un témoignage objectif, loyal, n'était pas inutile en ce moment, dans une question où sont en jeu tant d'intérêts temporels et spirituels. « Nous avons de grandes ambitions pour l'État juif ; c'est la raison pour laquelle nous devons nous montrer sévères à son égard ». Ceci exprime bien la franche et noble sympathie qui anime sa prospection en terre d'Israël. L'ouvrage dépasse de beaucoup l'aire purement historique et géographique. C'est la vie tout entière d'un peuple qu'il sonde, à partir de ses plus lointaines origines. Son chapitre de seuil : « Peuple élu et Terre promise », brosse en une fresque remarquable, le plus vaste des panoramas d'histoire, comme seule peut en évoquer « la terre » objet d'une incroyable prédestination, qui, depuis Abraham jusqu'à nous, n'a cessé de proclamer la Transcendance de Dieu. « La formation de l'État israélite fait l'objet de neuf chapitres où s'enchevêtrent les problèmes les plus délicats, au terme desquels l'auteur se prononce sur sa viabilité, sans se cacher les difficultés considérables qu'il lui reste à surmonter. Or, nous avons, nous chrétiens, une certaine attitude à tenir à son égard. Si l'État naissant voit se former contre lui un nouvel antisémitisme, d'allure internationale, il est bien à craindre qu'il durcisse ses bonnes dispositions présentes en une manière de racisme religieux qui, de nouveau, l'enfermerait sur lui-même en un ghetto impénétrable. Depuis plus de trois ans, il a donné la preuve de sa maturité politique ; il faut qu'Israël s'oriente à présent vers un universalisme accueillant et large, en instaurant chez lui le principe et l'esprit de la distinction des pouvoirs spirituel et temporel. Il peut conserver son caractère religieux original sans devenir, au rebours de tout sens historique, un état théocratique, et en adoptant une forme ouverte de religion, la seule vivante et tournée vers l'avenir. Ainsi le renouveau de ferveur religieuse dont sa création est l'occasion, doit se produire dans le respect des minorités chrétiennes et musulmanes, et l'amener à briser avec les préjugés séculaires qui ont mis trop souvent en conflit Juifs et Chrétiens. Mr M. écrit à ce sujet des pages très avisées (cf. tout le chapitre sur l'état religieux) et qui procèdent de la plus pure inspiration chrétienne. — Il reste que la situation d'Israël est des plus critiques. Le pays, formé d'éléments très divers, a de la peine à trouver son équilibre intérieur. Des problèmes essentiels : question des Lieux saints, sort des populations arabes, demeurent en suspens. — Au dehors, pèsent

les menaces les plus graves. De sorte qu'il est bien difficile de se faire sur l'avenir un jugement rassurant. — L'ouvrage de Mr M. n'en reste pas moins un témoignage digne de la générosité et de la clairvoyance chrétienne et qui travaillera, en tout état de cause, au rapprochement des esprits.

Quant au « *Graham Greene* » du même auteur, tout en nous excusant de présenter si tardivement un ouvrage qui a fait sa trouée si vite et depuis si longtemps, nous croyons excellente, pour en faire mention, l'occasion du dernier roman de Gr. Gr., récemment traduit par Marcelle Sibon. « La fin d'une liaison » nous ramène aux pénétrantes analyses de Mr J. M., les confirme, les illustre, en même temps qu'elle contribue à déterminer l'orientation générale de l'œuvre du célèbre romancier. Une fois de plus, personnages et lecteurs s'y sentent saisis par l'invisible présence du Protagoniste divin, que décèle l'action de la grâce, mystérieuse, impénétrable, insidieuse, en chasse dans le monde du péché, tourmentant les consciences, traquant les âmes, selon cette fine observation de l'auteur : « Au bord de l'abîme que nous côtoyons et qui nous attire irrésistiblement, il y a une barrière, et celui-là même qui repousse toute aide extérieure, il ne peut qu'il ne la heurte si faiblement et qu'elle ne l'arrête ».

M. A.

F. Charmot, S. J., *La pédagogie des Jésuites*, Paris, Spes, 23 × 14, 564 p.

« La mission confiée par l'Église », « la foi dans la puissance de l'éducation », « le sentiment de la dignité de l'éducation », tels sont les ressorts, naturels et surnaturels, qui ont propulsé l'une des plus vastes réalisations pédagogiques (1re partie, i, ii, iii). Si la Compagnie a effectué de grandes choses, elle le doit ensuite à ses procédés de sélectionnement et de formation qui lui ont valu des maîtres achevés : il y a une « vocation pédagogique » qui requiert une « préparation » et un équipement technique, orientés vers la « spécialisation » (iv, v). La présente étude ne traitant que de pédagogie intellectuelle, c'est de l'Enseignement qu'il est question dans sa partie centrale (2e et 3e et 4e parties) « méthodes et stimulants ». S'inspirant du principe de saint Ignace mis en œuvre dans les exercices — l'autonomie des âmes — la pédagogie de la Compagnie anticipe sur l'apport des méthodes actives en énonçant l'axiome fondamental : « le rôle principal sera donné au disciple ». Ce qui n'empêche nullement cette pédagogie, toute « d'adaptation et de vie », d'être une « pédagogie d'autorité » (vi-x). Son champ matériel se ramène aux cinq arts, « de s'instruire, de sentir, de penser, d'approfondir, de créer » (xi-xvi). Au service des cinq arts, six aiguillons viennent armer le pédagogue : « enthousiasme, honneur, intérêt, appétit, émulation », xvii-xxii. L'humanisme objectif de la visée pédagogique est, nettement et délibérément, un humanisme chrétien (5e partie). Il implique : « collaboration avec Dieu, exemple et union des maîtres, esprit et vie chrétienne, culture intégrale » (xxiii-xxviii). Il ne faut voir, en cet exposé didactique, qu'un essai de mise au point d'un idéal qu'on a tenté de cerner en interrogeant les sources. Une table en est dressée en appendice : celles qui font particulièrement autorité (fin du xvie et commencement du xviie siècle) sont abondamment citées, donnant à l'ouvrage l'aspect d'un recueil. Le Ratio studiorum, dont on distingue soigneusement la lettre et l'esprit, est de première valeur pour discerner les traits authentiques d'une discipline que sa vitalité même rend capable de toutes les adaptations. La conclusion est un constat d'actualité. — Souhaitons bonne chance à cette réédition soigneusement retouchée.

A. D.

Mélanges Jules Lebreton, I et II, (*Recherches de Science religieuse*, t. XXXIX et XL, avr., oct. 1951, janv. avr. 1952), Paris, aux bureaux de la revue, 1951 et 1952, 25 × 16, 2 vol. de 480 p. chacun.

En hommage au R. P. Lebreton, célébrant le 60e anniversaire de son entrée en religion, les *Recherches de Science religieuse* ont fait paraître deux volumes de Mélanges, suggestive évocation des activités successives de l'éminent religieux. Les représentants les plus en vue de la science catholique s'y rencontrent pour nouer la gerbe imposante de 64 mémoires, remarquable réussite dans la réalisation comme dans la conception d'ensemble. La Préface de *S. E. Mgr Blanchet* récapitule « l'œuvre » du R. P., et relève les titres qui l'imposent à l'admiration et à la reconnaissance de tous. — Font ouverture, deux études sur l'antiquité, interprétant, la 1re, la célèbre inscription du Forum, doyenne des inscriptions romaines *(G. Dumézil)*, la 2e, l'inscription d'Asoka, fameuse chez les indianistes *(A. J. Festugière)*. — Des 20 travaux consacrés à *la Bible*, cinq concernent l'A. T. : dans *Isaïe* XIX (16-25), poème post-exilien sur la conversion de l'Égypte, d'un rare universalisme, *M. A. Feuillet* voit « Un sommet religieux de l'A. T. » — Les « Considérations sur le messianisme du Ps. 2 » de *M. A. Robert*, appuient l'opinion traditionnelle d'un messianisme direct et plaident une origine intégralement post-exilienne. — Pour le *R. P. D. Buzy*, « Le Cantique des Cantiques » rentre dans les cadres généraux du Mashal biblique et doit s'interpréter comme parabole et non comme allégorie. — Les *RR. PP. Pautrel et Lefebvre* relèvent « Trois textes de Tobie » sur Raphaël : V, 22, : III, 16 ; XII (12-15) (compagnon, guérisseur, intercesseur) présentant un intérêt capital pour l'angélologie de l'A. T. — « Le personnage d'Achior » fournit à *M. H. Cazelles* l'occasion d'un sondage au cœur même du problème historique du livre de Judith, qu'il situe au IVe siècle, à la veille des conquêtes d'Alexandre. — Quinze études se rapportent au N. T. : Le *R. P. A.-M. Dubarle* met à jour « Les fondements bibliques du titre marial de Nouvelle Eve » : l'Évangile reconnaît individuellement à Marie la dignité de Nouvelle Eve que saint Paul attribue collectivement à l'Église. — Utilisant ses souvenirs, le *R. P. A. Vaccari* éclaire plusieurs détails de « La parabole du festin des noces », Mt., XXII (1-14). — *M. le Ch. E. Osty* repère entre « La Passion suivant saint Luc et celle suivant saint Jean » une quarantaine de points de contact, littéraires, historiques, religieux, théologiques, soulevant des problèmes du plus vif intérêt. — En un cas suggestif, « Le Signe du Temple selon saint Jean », le *R. P. X.-L. Dufour* montre l'intime compénétration de l'historique et du symbolique dans le 4e Évangile. — « Pour une intelligence plus profonde de saint Jean », le *R. P. J. Bonsirven* fait ressortir les défaillances de l'exégèse moderne, en la confrontant avec l'ancienne sur un passage type de saint Jean, XVII (11-42). — *M. J. Starcky* élucide l'expression « obfirmavit faciem suam » (ut iret in Jerusalem) et dégage la pleine signification de Luc, IX, 15, qui ouvre « le grand voyage ». — Dans « L'Assemblée apostolique et le décret de Jérusalem », *M. Stan. Giet* propose une interprétation nouvelle des événements de *Actes*, XV, à partir du Simon de XV, 14, en qui il cesse de voir l'apôtre Simon-Pierre. — *M. L. Cerfaux* expose « L'antinomie pauli-

nienne de la vie apostolique » : force divine et faiblesse humaine (IIa *ad Cor.*), comme voie de pénétration profonde dans la psychologie de l'Apôtre. — « Exégèse critique et interprétation théologique » du *R. P. J. Levie*, illustre par le cas de saint Paul, l'inséparabilité du double effort historique et doctrinal pour l'intelligence pleine d'une donnée scripturaire. — Le *R. P. Guy de Broglie* éclaire et simplifie I *Cor.*, XII, 3 b, « Personne ne peut dire Jésus si ce n'est par l'Esprit-Saint », « ce texte fondamental de saint Paul contre la foi naturelle ». — Une sévère exégèse, philologique, textuelle et doctrinale du *R. P. P. Benoît* élimine la variante « adoptionem filiorum Dei » et restitue à « exspectantes redemptionem corporis nostri », v. 23, sa pleine portée dans le contexte de *Rom.*, VIII. — Le *R. P. L. Bouyer* réconcilie philologie et théologie en conflit dans « non rapinam arbitratus est », *Phil.*, II, 6, par un sens d' « Ἁρπαγμὸς » que lui suggère la découverte, dans le contexte, d'un parallélisme implicite entre les deux Adam. — « Contemplation, Théologie et vie morale », du *R. P. Spicq*, dégage, conjointement, l'idée structurale de l'Épître aux Hébreux « ut sufferatis verbum solatii » XII, 22, et sa consigne originale : nourrir la foi par l'étude : v, 14. — S'inspirant des procédés stylistiques de l'Apôtre, la « Note sur le plan de l'Épître aux Romains » du *R. P. S. Lyonnet*, préconise la division bi-partite (dogm. et mor.) et restitue IX-XI à la partie dogmatique, jetant un jour nouveau sur l'idée centrale de l'Épître. — Maintenant l'interprétation pénitentielle de « manus cito nemini imposueris », le *R. P. P. Galtier* persiste à voir « la réconciliation des pécheurs dans la première Épitre à Timothée (v, 22) » et non pas le signe de l'ordination.

« *ORIGINES CHRETIENNES ET PATRISTIQUES* » groupe 22 sujets : Les recherches récentes sur le symbole des Apôtres et leur portée théologique *(P. T. Camelot)*, — le « Christos Kyrios » et ses dépendances de *Lam.*, IV, 20 *(J. Daniélou)*, — le texte grec de l'Épitre de saint Clément *(Alph. Dain)*, — un texte de saint Ignace (*Rom.*, II, 2) sur le culte des martyrs *(G. Jouassard)*, — trois passages difficiles de la Démonstration de saint Irénée *(L. Froidevaux)*, — la croyance en l'origine lévitique du Messie en saint Hippolyte *(L. Mariès)*, — l'évêque responsable devant Dieu seul, en saint Cyprien *(M. Bévenot)*, — les variantes Assos-Thassos (Actes, XX) en saint Chrysostome *(E. Smothers)*, — la culture humaniste de saint Vincent de Lérins *(J. Madoz)*, — une catéchèse inédite de Diadoque de Photicé *(Ed. des Places)*. — Rapprochons les quatre études suivantes : Possidius et les Confessions de saint Augustin *(P. Courcelle)*, — Mystique et Sagesse dans les Confessions de saint Augustin *(F. Cayré)*, — Notes d'exégèse augustinienne : symbolisme de la croix, Samson figure du Christ *(H. Rondet)*, — le Christ chemin et terme de l'ascension spirituelle en saint Augustin *(M. Comeau)*. — Item, trois études générales : l'inspiration attribuée parfois aux Pères *(G. Bardy)*, — la formule « diversi non adversi », expression du Consensus Patrum *(H. de Lubac)*, — le mot et le concept de Tradition chez les Pères *(P. Smulder)*. — Enfin, 5 sujets spéciaux : la vie ascétique à Rouen du temps saint Victrice *(P. Andrieu-Guitrancourt)*, — un texte de l'histoire lausiaque dans un manuscrit du Mt Athos *(R. Draguet)*, — les Scholia de Incarnatione (de S. Cyr. Alex.) en saint Léon le Grand *(M. Richard)*, — problèmes textuels dans la Préface romaine *(B. Capelle)*.

L' « *HISTOIRE DE L'ÉGLISE* » compte dix sujets : un passage de la Passion du martyr Apollonius *(J. Zeiller)*, — origines chrétiennes de la Gaule *(A. Fliche)*, — légendes provençales *(J. R. Palanque)*, — Ammien-Marcellin et les Innocents de Milan *(H.-I. Marrou)*, — l'annexion de l'Illiricum au patriarcat de Constantinople *(V. Grumel)*, — les patriarches de Byzance et la politique religieuse d'Alexis I Comnène *(B. Leib)*, — mort de saint Henri II et pesée des âmes *(M.-X. Arquillière)*, — message biblique de Lefèvre d'Étaples *(M. Villain)*, — un Eucharisticon de Papebroch *(M. Coens)*.

« *THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ* » clôturent avec dix sujets également : descente aux enfers et baptême chrétien *(O. Rousseau)*. — Acte de foi et T. S. Trinité *(F. de Lanversin)*, — dogme et théologie dans la bulle Unam Sanctam *(M.-D. Chenu)*, — les formules de Franzelin empruntées par le Magistère *(G. Courtade)*, — une élévation (du XIe ou XIIe siècle) sur le ciel *(J. Leclercq)*, — la mystique trinitaire de J. Ruusbrœc *(P. Henry)* — Exercices de saint Ignace à Montserrat *(V. Larranaga)*. — Exercices de saint Ignace et Amour de Dieu *(H. Pinard de la B.)*, — l'affectivité sensible chez saint Jean de la Croix *(J. Mouroux)*, — la mystique de la Passion en saint Paul de la Croix *(M. Viller)*.

M. D.

OUVRAGES RECENSÉS EN CE NUMÉRO

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

Nihil obstat : Vesontione, die 28 Septembris 1952 — A. DROUET, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON — C.O.L. 31.0351 — Autorisation C.P.P.P. 20.576

Dépôt légal 1952 — 4e Trimestre, no 1558 — Bon d'impression 3.209

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

(Suite de la page 3 couverture)

FAHEY (J. F.) : **The Eucharistic teaching of** **of Corbie**, Seminary, Mündelein, Illinois, 1951, 23 × 15, 176 p.

GAILLARD (Dom J.) : **Les solennités pascales**, Paris, Equipes enseig., 21 × 13, 96 p.

GRENTE (Mgr G.) : **Les sept sacrements**, coll. « Le livre chrétien », Paris, A. Fayard, 1952, 18 × 13, 159 p.

GUARDINI (R.) : **La prière du Seigneur**, tr. de J. Ancelet-Hustache, Paris, Bloud et Gay, 1952, 19 × 14, 125 p.

GAUTHIER (R.) : Sens et valeur de la paternité de S. Joseph, Montréal, Fides, 1952, 23 × 15, 24 p.

GILSON (E.) : **Jean Duns Scot** (Intr. à ses positions fondamentales), (Et. de phil. médiév., XLII), Paris, Vrin, 1952, 25 × 16, 700 p.

GRIEGER (P.) : **Psychologie**, t. I (Cours de philosophie) Avant-Propos de R. Le Senne, Paris, Ligel, 1952, 23 × 14, XXVI-626 p.

GSELL (S.) : **Cherchell, antique Iol-Caesarea**, Alger, Imp. Off., 24 × 16, 125 p.

GRERARD DES LAURIERS (M.-L.) : **Dimensions de la foi**, t. I et II, Ed. du Cerf, Paris, 1952, 24 × 15, 580 et 434 p.

HAMMAN (A.) : **Prières des premiers chrétiens** (Textes pour l'Hist. sacrée (chois. et présent. par Daniel-Rops), Paris, Fayard, 1952, 18 × 11, 477 p.

HOCEDEZ (E.) : **Histoire de la théologie au XIXe s., t. II : Épanouissement de la théologie** (1831-1870), Bruxelles-Paris, Ed. Univers., Desclée de Browuer 23 × 15, 415 p.

JEDIN (H.) : **Geschichte des Kongils von Trient (Der Kampf um das Konzil)**, zw. aufl., Verlag Herder Freiburg, 1951 24 × 15, 644 p.

JEROME (S.) : **ettres**, t. II, coll. des Univers. de France, Paris, Sté d'Ed. « Les Belles-Lettres », 1951, 20 × 13, 208 p.

JULIEN (D.) : **Antiennes et répons.**, coll. « Gloria », n. 2, Paris, Fleurus, 1932, 15 × 11, 32 p.

KLEINEIDAM (E.), Kuss (O.), PUZIK)Q.) : **Amt und Sendung** (Beiträge zu Seelsorglichen und Religiösen Fragen), Verlag Herder Freiburg, 1950, 22 × 15, 486 p.

KLAUSER (T.) : **The Western Liturgy and its History** (transl. into engl. by F.L. Cross), London, A.R. Mowbray a. Co. lim. ; 1952, 21 × 14, 63 p.

KLEIN (Abbé F.) : **La route du petit Morvandiau** (VIIe et dernier volume, Souvenirs de l'Abbé F. Klein), Paris, Plon, 1952, 19 × 12, 271 p.

KRABBEL (G.) : **Mutter und Sohn aus den Bekennt. des hl. August.**, Regensberg Münster, 1930, 18 × a0, 71 p.

KLEIST (J.A.) : **The Didache, The Ep. of Barnabas, The Ep. and the Martyrdom of St Polycarp. The Fragments of Papias, The Epistle to Diognetus** (Ancient Christ, Writers VI), Longmans, Green and Go, London, 1948, × , 235 p.

LELONG (M.-H.) : **L'an dernier à Jérusalem**, Paris, Spes, 1952, 20 × 15, 157 .

Les beautés de la nature (Pour faire découvrir aux petits...), coll. *i* Oriens », n. 6, Paris, Fleurus, 1952, 15 × 11, 96 p.

LEEN (E.) : **La Pentecôte continue** (Tr. de l'anglais par J. Peghaire), Montréal-Paris, Fides, 1952, 23 × 14, 304 p.

LHERMITTE (J.) : **Mystiques et faux mystiques**, Paris, Bloud et Gay, 1952, 19 × 14, 254 p.

Les paraboles (illustrées par S. Christiane-Marie, I. C., et comm. par M. Philibert), Paris, Siloë, 1952, 27 × 19, 91 p.

Le Bardo, Musée d'Ethnographie et de Préhistoire d'Alger, Imp. off., 1952, 20 × 13, 48 p., 45 pl.

LESCHI (L.) : **Djemila, antique Cuicul**, Alger, Imp. off., 1952, 24 × 16, 48 p.

LOOFS (F.) : Leitfaden zum studium des Doomengeschichte (5e édi. par Kurt Aland), Mox Niemeyer Verlag, Halle Saall, 1951, 22 × 15, 263 p.

LEBRET (L. J.) et SUAVET (Th.) : **Rajeunir l'examen de conscience**, coll. « Spiritualité », 6, Les E. douvrières, Economie et humanisme, Paris, 1952, 19 × 14, 190 p.

« Mes fiches », n. 269, janv. 1952, Montréal, Fides, 1951, 21 × 14, 32 p.

MORETTI-COSTANZI (T.) : L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo, Roma, « Arte e Storia », 25 × 17, 78 p.

Monitor ecclesiasticus, vol. LXXVI, séries VII, an. 1931, fasc. I, Romae, Desclée, 1951, 24 × 17, 27 p.

MANOIR (H. du) : **Maria** (Etudes sur la Sainte Vierge, t .II), Paris, Beauchesne, 1952, 25 × 16, 1007 p.

MARÇAIS (G.) : **Le musée Stéphane Gsell**, Musée des antiquit. et d'art musulman d'Alger, Imp. offi., 20 × 13, 62 p., 41 planches.

Musée Savorgnan de Brazza, Alger, Imp. off., 20 × 13, 32 p., 22 pl.

MARION (J.) : **Les agglomérations antiques des environs de Paul-Robert** (Alger), Gouv. gén. de l'Algérie. Direct. de l'Int. et des Beaux-Arts, Serv. des Antiq. Miss. archéol., Imp. la Tupo-litho et J. Carbonel, 1931, 24 × 16, 258 p.

Messe (La) : 39 héliogravures, d'après le petit missel des frères de Jésus, présentées par S. E. Mgr Lallier, Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1952, 24 × 18.

NYGREN (A.) : **Erôs et Agapè**, IIe Partie, l. I et II, coll. « Les Religions », 2, Paris, Aubier, 1952, 18 × 12, 240 et 332 p.

NINK (C.) : **Ontologie. Versuch einer Grundlegung**, Verlag Herder Freiburg, 1952, 24 × 15, 495 p.

NIVEDITA : **Vivekananda tel que je l'ai vu** (tr. franc. de Rigaud et Herbert préf. de L. Reymond, coll. « Spiritualités vivantes », Paris, Albin-Michel, 20 × 13, 316 p.

ORAISON (M.) : **Vie chrétienne et problèmes de la sexualité** (Centre d'Études Laënnec), Paris, Lethielleux, 1952, 19 × 12, 296 p.

PINARD DE LA BOULLAYE (H.) : **Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace**, t. II : **Retraites**, 8e éd. rev. et aug., Paris, Beauchesne, 1951, 20 × 14, 360 p.

PIDOUX DE LA MADUÈRE (S.) : **Pourquoi catholiques et non protestants ?** Paris, Bonne Presse, 1951, 15 × 12, 31 p.

PLAGNIEUX (J.) : **Saint Grégoire de Nazianze théologien** (Et. de Sc. rel. VII), Paris, Éd. francisc., 24 × 16, 472 p.

PERLER (O.) : **Weisheit und Liebe** (nach texten aus den Werken des hl. Augustinus), Walter-Verlag-Olten, 1952, 19 × 11, 154 p.

Le prêtre dans la J.O.C. (Coll. « Piscatores ominum »), Les Éditions ouvrières, 1952, 18 × 12, 324 p.

PENNEC (H.) : **Où va la mission paroissiale ?**, préf. de Mgr Fauvel, En vente chez l'auteur, 76, rue de l'Assomption, Paris, 1951, 20 × 15, 159 p.

PIHAN (J.) : **Pour un catéchisme en plein dans la vie** (Le mouv. Cœurs Vaillants et le prob. catéchist., coll. « Vitalis », n. 16), Paris, Fleurus, 1952, 15 × 11, 76 p.

Problèmes actuels de la phénoménologie, (coll. « Textes et études philosophiques », textes de P. Thévenaz, H. J. Pos, E. Fink, M. Merleau-Ponty, P. Ricœur, J. Wahl, H. L. Van Breda), Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 19 × 12, 160 p.

ROBERT D'APPRIEU (R. P.) : **Le Père Léopold de Castelnovo**, Ecole Miss. de Meylan (Isère), 19 × 12, 172 p.

RICHOMME (A.) : **Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus**, coll. « Belles histoires et belles vies », Paris, Fleurus, 1951, 28 × 18, 48 p.

Sainte Catherine Labouré, coll. « Belles histoires et belles vies », Paris, Fleurus, 1951, 28 × 18, 48 p.

Notre Rosaire, coll. « Prière et joie », 2e éd., Paris, Fleurus, 1952, 13 × 10, 128 p.

Contacts avec le Christ, 3e série, coll. « Action féconde », Paris, Fleurus, 1952, 22 × 15, 160 p.

Fossatum Africae, Arts et Métiers graphiques, Paris, 1949, 27 × 20, 369 p.
BERNHART (J.): **Augustinus Bekenntnisse und Gottesstaat**, A. Kröner, Stuttgart, 1951, 17 × 11, 360 p.
BERTHIER (A.) : **Tiddis, antique Castellum Tidditanorum**, Imp. off., Alger, 1951, 24 × 16, 56 p.
BORIES (M.) : **Ma vie par la croix**, Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 18 × 12, 113 p.
BOYD BARRETT : **Bergers dans la brume** (tr. de l'améric. par R. AOUAD), Paris, Spes, 1952, 19 × 11, 109 p.
BUYTENDIJK (F. J. J.) : **Phénoménologie de la rencontre** (Textes et études philos., texte franç. de J. Knapp), Desclée De Brouwer, Paris, 1952, 19 × 12, 59 p.
CAMBLOR (P. L.) : **San Agustin doctor insigne de la Iglesia** (Analisis sintetico y popular de todos sus escritus), Imp. del Real monast., de El Escorial, Madrid, 951, 20 × 14, 336 p.
Catholicisme, Encyclop. dir. par G. Jacquemet (II. Dieu-Dufour), Paris, Letouzey, 1951, 28 × 20, 382 p.
CAZZANIGA (I.) : **La tradizione manoscritta del « De Lapsu Susannae »** (con nuovo apparito critico), in aedibus Paraviae, 1950, 20 × 14, 65 p.
CHRISTOFLE (M.) : **Le tombeau de la chrétienne**, Arts et Métiers graphiques, 1951, 27 × 20, 187 p.
CICHETTI (A.) : **L'agostinismo nel penserio di Anselmo d'Aosta**, Roma, Arte et Storia, 1951, 22 × 15, 104 p.
CINTAS (P.) : **Fouilles uniques à Tipasa** (Gouv. gén. de l'Algérie, Dir. des Antiquités, Mis. archéol.), Alger, Imp. typo-litho et J. Carbone, 1949, 24 × 16, 68 p.
COMBES (G.) : **L'Abbé Ernest Colombier**, Albi, Imp. reliure des Orph. appr., 22 × 14, 247 p.
COURTOIS (G.) : **L'art d'élever les enfants aujourd'hui**, Paris, Fleurus, 1952, 18 × 13, 272 p.
CORDONNIER (Ch,) : **Mgr Fuzet**, Paris, Beauchesne, 1950, 19 × 14, 387 p.
CREUS VIDAL (L.) : **Le problème de l'évidence de la religion**, Barcelone, 1951, 18×13, 123 p.
COULET (P.) : **L'Église au banc des accusés**, Paris, Spes, 1952, 19 × 12, 236 p.
CONGAR (Y. M.-J.) : **Le Christ, Marie et l'Eglise**, Paris, Desclée De Brouwer, 1952, 19 × 12, 106 p.
COURTOIS (C.) : **Timgad, antique Tamugadi**, Alger, Imp. off., 1952, 24 × 16, 103 p.
Dictionnaire d'Histoire et de Géographie écclésiastiques, (fasc. LXIX-LXX, Ch. Borromée-Citeaux), Paris, Letouzey, 1951, 28 × 30, 445 p.
Dictionnaire de la Bible, (**Supplément**, fasc. XXV : Langdon-Loi israëlite) Paris, Letouzey, 1952, 28 × 20, 254 p.
DANIELOU (J.) : **Les anges et leur mission**, coll. « Irenikon », Ed. de Chevetogne, 1952, 19 × 12, 154 p.
DESMARAIS (M.-M.) : **La vie en rose**, Montréal, Ed. du Lévrier, 1952, 19 × 13, 102 p.
DAVID (Dom. I.) : **L'Histoire sainte racontée aux petits**, AB. Saint Wandrille, Ed. de Fontenelle, 1952, 23 × 18, 85 p.
La belle histoire de Jésus, S. Wandrille, Ed. de Fontenelle, 1952, 23 × 18, 110 p.
De lapsu Susannae (Incerti auctoris, edid. E. Cazzaniga, Corpus Scrip. Latin. Parav.), in aedibus Paraviae, 1948, 20 × 14, 81 p.
FRACHEBOUD (Fr. M. A.) : **L'influence de saint Augustin sur le Cistercien Isaac de l'Etoile** (Ext. des « Collectanea Ord. Cist. Ref. »), Abb. de Westmalle (Belgique), 1949-50, 23 × 15, 44 p.
FEDERER (K.) : **Liturgie und Glaube** (Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung), Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1950, 23 × 16, 144 p.
FEMIANO (S. B.) : **Riflessioni critiche sulla conversione di S. Agostino**, Napoli-Roma, Inst. édit. del Mezzogiorno, 110 p.
« Fêtes et saisons », Sainte Bernadette (n. 70, août-sept. 1952), bd. Lat.-Maub., Paris, 1952, 30 × 24, 24 p.
FELICI (L.) : **Preludi in Sant' Agostino della teoria rosminiana del sentimento**, « Sodalitas », Milano, s. d., 122p.

(Suite page 303).

BIBLIOTHÈQUE AUGUSTINIENNE

A. — SECTION ÉTUDES

Saint Augustin (G. BARDY).
Initiation à la Philosophie de saint Augustin (F. CAYRÉ).
Dieu présent dans la vie de l'esprit (F. CAYRÉ).

B. — SECTION TEXTES

Vol. I. – *Introduction générale aux Œuvres complètes* (F. CAYRÉ).
La morale chrétienne, 3 traités (B. ROLAND-GOSSELIN).

Vol. II. – *Problèmes moraux*, 7 traités (G. COMBÈS).

Vol. III. – *L'ascétisme chrétien*, 4 traités (J. SAINT-MARTIN).

Vol. IV. – *Dialogues philosophiques*. I. *Problèmes fondamentaux*, 3 traités (R. JOLIVET).

Vol. V. – — II. *Dieu et l'âme*, 3 traités (M. P. DE LABRIOLLE).

Vol. VI. – — III. *De l'âme à Dieu*, 2 traités (F.-J. THONNARD).

Vol. VII. – — IV. *La musique* (G. FINAERT et F.-J. THONNARD).

Vol. VIII. – *La foi chrétienne*, 4 traités (J. PÉGON).

Vol. IX. – *Exposés généraux de la foi*, 2 traités (J. RIVIÈRE).

Vol. X. – *Mélanges doctrinaux*, 4 traités (G. BARDY, J.-A. BECKAERT, J. BOUTET).

Vol. XI. – *Le magistère chrétien*, 2 traités (G. COMBÈS et J. FARGES).

Vol. XII. – *Les Révisions* (G. BARDY).

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON